

اصل فتوحہ علیہ کی مکرہ الائکتب شاہی باب القیاس کی شر

بنام

# وطہ شہنما

<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

ابوالحسنین محمد عارف محمد و خاوند قادری  
پروفیسر سعید وحید

بانی انجمن تعلیم اسلام پاکستان جہزاں

واللّٰهُمَّ إِنِّي كَسْتَنْدُ



علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں حاصل  
کرنے کے لئے

”فہشی“ PDF BOOK

پیل کو جوائیں کریں

<http://T.me/FiqaHanfiBooks>

عقائد پر مشتمل پوسٹ حاصل کرنے کے لئے

تحقیقات پیل تلگرام جوائیں کریں

<https://t.me/tehqiqat>

علماء اہلسنت کی نایاب کتب گوگل سے اس لئے

سے فری ڈاؤن لوڈ کریں

<https://archive.org/details/>

@zohaibhasanattari

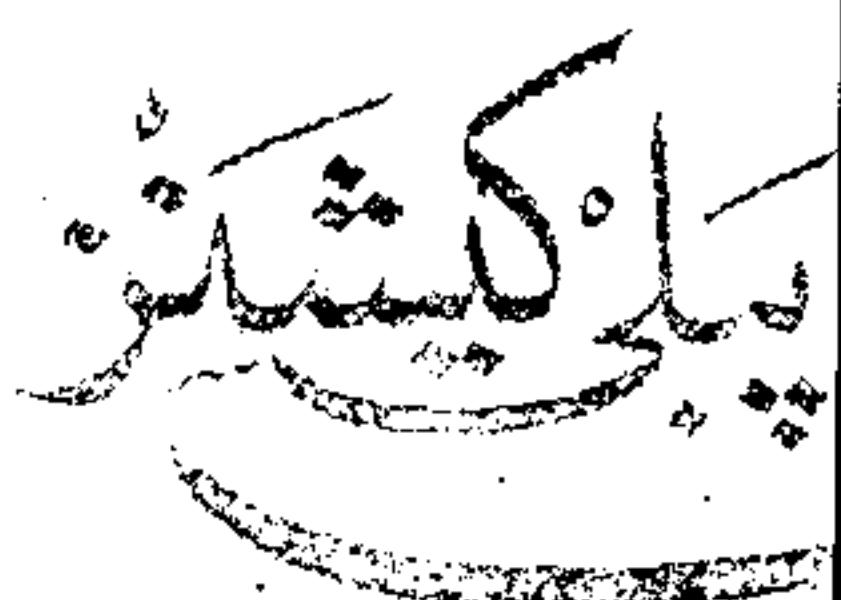
طالب دعا۔ محدث عرفان عطاری

زohaib حسن عطاری

جملہ حقوق محفوظ ہیں

# عطر نامی

## در شرح حسامی



سیل پوائنٹ

مکتبہ فضیان مدینہ

نرڈ فیضان مدینہ، مدینہ ناؤں، فیصل آباد  
0311-3161574

والضحیٰ پیار کیشنز

بادیلیہ سٹر غزلی شریف اردو بازار لاہور پاکستان

0300-7259263, 0315-4959263

مصنف :	بیرونی محدث عارف محمد وہابی
لیکل ایڈوائزر :	محمد صدیق الحسنات دوگر، دیوار کیتھ بال کسٹمز
تاریخ اشاعت :	اکتوبر 2017ء صفر المظفر 1439ھ
قیمت :	200/=

## فہرست

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
تقریظ				
شرائط قیاس	3	رکن قیاس	10	
اتحسان کا بیان	12	قیاس کے مقدم ہونے کا بیان	13	
تخصیص علت	18	بحث حکم قیاس	21	
دفع قیاس کی بحث	24	مرانعت کا بیان	26	
فساد و ضع کا بیان	29	مناقضہ کا بیان	31	
معارضہ کا بیان	37	قلب تسویہ	42	
معارضہ خالصہ کا بیان	44	فصل فی الترجیح	48	
وجوه ترجیح کا بیان	49	احکام مشرودہ	56	
حقوق اللہ کی اقسام	58	سبب کا بیان	62	
ضمان کی اقسام	65	علت کا بیان	69	
پسند اور معزز لہ کا اختلاف	70	نصاب اور مرض الموت	75	
شرط کا بیان	78	علامت کا بیان	84	
عقل کا بیان	85	اہلیت کا بیان	90	
اہلیت و جوب	91	اہلیت اداء کا بیان	93	
اہلیت قاصرہ پر تفریغات	94	محور کا حکم	95	

100	جنون کی اقسام	98	عوارض سماویہ کا بیان
103	صرخ کا بیان	101	جنون غیر ممتد کے احکام
107	صبی عاقل اور معتوه عاقل	105	عئٹہ کا بیان
109	نوم کا بیان	108	نسیان کا بیان
111	ریق کا بیان	110	اعماء کا بیان
116	ملکیت کی قسمیں	113	اعتقاق کا حکم
127	موت کا بیان	123	مرض کا بیان
134	عوارض مکتبہ کا تفصیلی بیان	128	احکام دنیا کی تفصیل
142	ھزل کا بیان	140	سکر کا بیان
151	خطاء کا بیان	149	سفہ کا بیان
154	اکراہ کا بیان	152	سفر کا بیان
163	حروف معانی کا بیان	160	قاعدہ کلیہ
181	حروف شرط	177	حروف جارہ کا بیان
	مصنف کی دیگر کتب	183	خاتمه

ابتدائیہ و عطر لفظ

## تاریخ اصول فقہ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوٰةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى مَنْ لَا نَبِيٌّ بَعْدَهُ، وَعَلٰى آٰلِهِ وَصَحْبِهِ وَاهْلِ بَيْتِهِ الَّذِينَ أَوْفُوا بِعَهْدِهِ.

اما بعد! اصول فقه و فقه شریف کے بعد دیگرے معرض وجود میں آئے کیونکہ استنباط کے ذریعے ہی مسائل فقة اخذ کیے گئے ہیں۔

وصال نبوی ﷺ کے بعد اجلہ فقہاء صحابہ کرام ز کو استنباط کی ضرورت پیش آتی تھی، بسا اوقات بیان مسائل کے ساتھ ساتھ اصول و ضوابط بھی اور قواعد کیہی بھی ذکر کر دیا کرتے تھے۔

امیر المؤمنین مولیٰ امسلمین حضرت سیدنا علی المرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الاشیٰ نے شراب نوشی کی سزا کا مسئلہ اصولی انداز پر یوں بیان فرمایا:

”اَنَّهُ اِذَا شَرَبَ هَذَىٰ وَ اِذَا هَذَىٰ قَذْفٌ فَيُجْبِ حَدَّ الْقَذْفِ“

یعنی جب کوئی آدمی شراب نوشی کر یا تو اول ٹوکرے گا اور جب اول ٹوکرے گا تو دوسروں پر تہمت لگائے گا لہذا اس پر حدّ قذف (بہتان تراش کی سزا) واجب ہوگی یعنی بہتان تراش کی سزا پر شراب نوشی کو اصولی طور پر قیاس کر لیا جس پر اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہو چکا ہے۔

افقہ الصحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعد الخلفاء الراشدہ حضرت سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اصولی ضابطہ کے تحت حاملہ یوہ کی عدالت وضع حمل قرار دی اور اس پر قسم اٹھائی فرمایا کہ ”أُولَاتُ الْأَحْمَالِ اَجْلَهُنْ اَنْ يَضْعُنَ حَمْلَهُنَّ“

بعد میں نازل ہونے کی وجہ سے ناسخ اور اس کے ذریعے پہلی آیت کریمہ والذین  
یتوفون یتوفون منکم دیندرون، منسوخ ہو گئی۔

عہد تابعین میں اجلہ اکابر علماء ربانیین و فقهاء اصولیں پیدا ہوئے جنہوں  
نے اسلامی فقہ کو اوڑھنا پچھونا بنالیا۔ ابراھیم نجفی، سعید ابن میتب اسود و علقہ ز کتاب و  
سنن کے علاوہ اصحاب قتوی صحابہ کرام کے فتوؤں سے استفادہ کرنے کے ساتھ ساتھ  
انہی کے اصول و قواعد کے ذریعے قیاس بھی فرماتے تھے۔

آئندہ مجتہدین میں سے آئندہ اربعہ (امام ابوحنیفہ و امام مالک و امام شافعی و  
امام ابن حبیل رحمۃ اللہ نے اجتہادی مسائل میں خوب کاوشیں کیں۔ قرآن و سنن  
سرچشمہ قواعد بنائے اور اپنی انتہک محنت سے اصول فقہ و قواعد فقہ مرتب کیے۔

امام لا آئندہ امام اعظم ابوحنیفہ قدس سرہ، اولاً قرآن مجید ثانیاً سنت رسول ﷺ  
اور ثالثاً اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور پھر قیاس سے مسائل شریعہ واضح کرتے  
تھے۔ قرآن کے بعد اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر آپ کی آنکھیں بند تھیں، مگر  
ولیں تابعین میں سے ہونے کی وجہ سے آپ طبقہ تابعین کے بارے فرماتے تھے  
”هم رجال و نحن رجال“، یعنی ہم بھی آدمی ہیں اور وہ بھی آدمی ہیں۔

امام مالک اکابر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو مدینۃ النبی علی صاحبها الصلوۃ  
والسلام کے باشندگان تھے ان کے اصول و قواعد پر فتوے جاری کرتے تھے۔

امام محمد بن اورلیں شافعی علیہ الرحمہ کو یہ شرف حاصل ہے، انہوں نے  
”الرسالہ“ نامی کتاب قواعد فقہ پر مرتب فرمائی جو باقاعدہ پہلی کتاب تھی، اس کے علاوہ  
انہی کے پیروکاروں میں امام غزالی قادر، ... المستصفی، اور اس کی شرح مرتب کی۔

”الرسالة“ اس لیے بھی زیادہ گہرائی کا حامل ہے کہ اس کے مصنف امام شافعی عربی  
لنس قریشی تھے اور عالم مدینہ امام مالک قدس سرہ اور محرر مذہب حنفیہ امام محمد بن حسن  
شیبانی قدس سرہ سے استفادہ کر کے تھے۔

اس کے بعد اس فن شریف نے ترقی کی، امام شافعی نے اپنے اصولوں پر  
مسئل کی بنیاد رکھ کر ”فقہ شافعی“ مرتب کی، پھر یہ علم اصول فقہہ و مکتبوں میں بٹ گیا اور  
وہ یہ ہیں۔

### ۱۔ اصول الشافعیہ و المتكلّمین، ۲۔ اصول الحنفیہ

اصول الحنفیہ میں اولاً جزئیات کو جمع کیا جاتا ہے ثانیاً بطور استقراء کوئی  
قاعدہ ان سے مستبط کیا جاتا ہے۔ اصول حنفیہ کی اولین کتاب ابو الحسین علی آمدی  
قدس سرہ متوفی ۴۳۱ھ نے ”الاحکام فی اصول الاحکام“ لکھی اور امام ابو بکر رازی  
قدس سرہ، ۴۳۰ھ کی کتاب ہے۔

علامہ دبوی متوفی ۳۳۰ نے مختصر رسالہ قلمبند کیا۔ امام فخر الاسلام بزوی  
قدس سرہ، ۳۸۳ھ نے ”اصول بزوی“ تالیف کیے، امام الائمه سرخی نے ”اصول  
سرخی“ مفصل طور پر لکھے، علامہ نظام الدین نے درسی کتاب اصول شابشی اور ملا جیون  
ہندی نے ”نور الانوار“ جبکہ علامہ حسّامی قدس سرہ، السامی نے حسّامی اور علامہ محبت اللہ  
بہاری نے ”مسلم الثبوت“ جبکہ علامہ عبد اللہ مسعودی قدس سرہ نے ”تنقیح“ اور اس کی  
شرح ”توضیح“، جبکہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے ”تلوع“، جیسی شاندار شرح لکھی  
ہے۔

اس بندہ تاچیز کو اصول شابشی، نور الانوار، حسامی، مسلم الثبوت اور توضیح تلوع  
کا درس استاذ العلماء شیخ الفضلاء پیر طریقت علامہ محمد عصمت اللہ شاہ قادری عباسی

قرس سرہ، مُحُمَّدیٰ ۲۳ جمادی الاولی ۱۴۳۵ھ / ۲۵ مارچ ۲۰۱۴ء سے پڑھنے کا شرف  
 حاصل ہوا تو احباب کثیرہ کی درخواست پر حسَّانی "بَابُ الْقِيَاسِ" نصابی حصہ از تنظیم  
 المدارس اہل سنت پاکستان کا ترجمہ و تشریح آسان انداز پر کر دیا تاکہ علماء مدرسین و  
 طلباء حعلمیں استفادہ کر سکیں۔ اس میں جو خوبی ہے وہ اساتذہ فن کا فیض ہے اور جو کمی  
 کوتائی ہے وہ بندہ ناچیز کے علم کی کمی ہے۔ بزرگان ملک و ملت سے استدعا ہے کہ اس  
 پر خصوصی نظر شفقت فرمائیں تاکہ دیگر کتابوں پر کام کرنے کا جذبہ ملے۔ وا لفظی پبلی  
 کیشنر والے ساتھیوں کی فرمائش پر انہیں شائع کرنے کی اجازت دے رہا ہوں تاکہ  
 افادہ واستفادہ ہو سکے۔

وَمَا تَوَفَّى إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ  
 لَهُ أَحَسْنَنِنَّ مُحَمَّد عَارِفٌ مُحَمَّدُ الْقَادِرِيُّ الْجَنْفِيُّ الرَّضُوِيُّ الْعَطَارِيُّ  
 ۱۵ شعبان المعنظم ۱۴۳۸ھ جمعۃ المبارک  
 ۲۰۱۴ء مئی ۱۴

## تقریظ جمیل

از قلم:۔ استاذ الامانۃ، علامہ حافظ عبد التارق قادری سعیدی مدظلہ العالی  
نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم و علی آلہ و صحابہ و اہل بیتہ  
اجمعین !

اما بعد! امام الاصول حضرت علامہ حسام الدین محمد بن محمد بن عمر  
الاحسکی m کی شہرہ آفاق کتاب مستحب "حسامی" کے باب "باب القياس" کی  
اردو میں جامع تر شرح "عطرناہی شرح حسامی" عزیز القدر فاضل جلیل حضرت علامہ  
مفتقی و حکیم محمد عارف محمود خان قادری رضوی مدظلہ العالی کے زشحات قلم کا عطر بیز مجموعہ  
ہے جامعات و مدارس اہل سنت کے اساتذہ کرام و طلباء عظام کیلئے انتہائی نفع بخش  
خزانہ ہے مصنف و شارح کافیضان بلند تر ہوا میں بجاہ الشیعی الامین صلی اللہ علیہ وسلم



عبد الرحمٰن السعیدی

## ”باب القياس“

یہ باب پانچ مباحث پر مشتمل ہے:

- (۱) بحث نفس القياس۔
- (۲) بحث شرائط القياس۔
- (۳) بحث رکن القياس۔
- (۴) بحث حکم القياس۔
- (۵) بحث دفع القياس۔

### بحث نفس القياس

اس بحث میں نفس قیاس یعنی قیاس کے لغوی اور شرعی معنی اور وجہ تسمیہ بیان کی گئی ہے۔

#### لغوی معنی:

اس کے لغوی معنی میں اختلاف ہے علامہ ابن حاجب اور ان کے تبعین کے نزدیک ”الساواة“ ہے یعنی دو چیزوں کا باہم برابر ہونا جبکہ اکثر اہل لغت کے نزدیک ”القدر“ ہے یعنی اندازہ کرنا اور یہی راجح ہے جیسے کہا جاتا ہے ”قس الفعل بالعمل“، اس جو تے کو اس جو تے سے ناپ لو۔

#### اصطلاحی معنی:

﴿تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة﴾

ترجمہ: فرع کو حکم اور علت میں اصل جیسا بنانا۔

#### وجہ تسمیہ:

فہاء جب اصل جیسا حکم فرع میں ظاہر کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں ہم نے قیاس کیا ہے۔  
چنانچہ یہ عمل قیاس کے نام سے مشہور ہو گیا۔

## بحث شرائط القياس

اس بحث میں قیاس کی شرائط بیان کی گئی ہیں۔ کل شرائط قیاس چار ہیں۔

جن میں سے دو ”عدمی“ اور دو ”وجودی“ ہیں۔

### شرط اول:

اصل کسی دوسری نص کے ذریعے اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو۔

مثلاً: حضرت خزیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تہاگواہی روافرادر کی گواہی کے برابر ہے۔ اس حکم میں حضرت خزیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دوسری نص کے ذریعے خاص ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا ﴿مَنْ شَهَدَ لِهِ بِخَرِيمَةَ فَهُوَ حَسْبَهُ لَهُذَا إِنَّمَا يَرْجُو مِنْهُمْ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَيْهِمُ الرَّضْوَانُ كَوْنِيَّاتِهِمْ كَيْفَيَّاتِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَيْهِمْ فَإِنْ يَرْجِعُوا فَلَا يَنْهَاكُمْ عَنْهُمُ الْأَنْوَارُ﴾ من شهد لله بخريمه فهو حسنه لهذا ان پر دوسرے صحابہ کرام علیہم الرضوان کو قیاس نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ مرتبہ میں زیادہ ہوں۔

### شرط ثالثی:

اصل خلاف قیاس نہ ہو۔

مثلاً: مطلق نماز میں تہقہہ ناقض وضو ہے۔ چونکہ خرونخنجاست سے ہی طہارت زائل ہوتی ہے۔ اور تہقہہ میں خرونخنجاست نہیں پایا جاتا ہے اسکے باوجود مطلق نماز میں اسکا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس ہے۔ اس لئے اس پر بحدہ تلاوت اور نماز چنازہ کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

### شرط ٹالٹ:

جو حکم شرعی نص سے اصل میں ثابت ہوا ہی جیسا حکم بغیر کسی تبدیلی کے ایسی فرع میں ثابت کیا جائے جو اصل کی نظیر ہو اور اس میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

### نوت:

یہ شرط چار اجزاء پر مشتمل ہے۔ کوئی ایک جزو بھی اگر مفقود ہو تو قیاس درست نہیں ہو گا۔

(۱) حکم متعددی حکم شرعی ہو۔  
 (۲) حکم بغیر کسی تبدیلی کے متعددی ہو۔  
 (۳) فرع اصل کی نظر ہو۔

(۴) فرع میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

**جزء اول کی مثال:**

شوافع خر کے لغوی معنی پر قیاس کرتے ہوئے ہر سکر (نشہ آور چیز) کو خر کا نام دیتے ہیں یہ قیاس غلط ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حکم متعددی حکم لغوی ہو گانہ کہ شرعی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ”خر کے لغوی معنی ہیں (ما بین امر العقل)“ ہر دہ چیز جو عقل کو ڈھانپ دے بعض شوافع اس لغوی معنی پر قیاس کرتے ہوئے ہر مشرد جو حد سکر کو پہنچ جائے اسکو بھی خر قرار دیتے ہیں اور اس کے لئے خر کے احکام حد ثابت کرتے ہیں۔

**جزء ثانی کی مثال:**

شوافع مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے ذمی کے ظہار کو درست مانتے ہیں۔ یہ قیاس غلط ہے کیونکہ اس صورت میں اصل کا حکم فرع میں تبدیل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مسلمان کے ظہار کا حکم

”حرمت موقت“ ہے۔ (یعنی ایسی حرمت ہے جو وقتی طور پر ہوتی ہے کفارہ ادا کرنے سے ساقط ہو جاتی ہے) اگر ذمی کے ظہار کو درست مان لیا جائے تو اس کے ظہار کا حکم ”حرمت موبده“ (دامی حرمت) ہو گا جو کسی طور پر ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ اہل کفر کفارہ کے اہل نہیں ہیں اس لئے کہ کفارہ من وجہ عبادت بھی ہے۔ جو کہ انسان کو پاک کر دیتا ہے۔ جبکہ کفار عبادت کرنے کے اہل نہیں ہیں۔

**جزء ثالث کی مثال:**

شوافع ناسی (بھول کھانے پینے والا) پر قیاس کرتے ہوئے خاطی ( بلا اختیار غلطی ) سے

مطلق سے نیچے پائی وغیرہ اتنا نے والا) اور مکرہ (جیسے زبردست کھلایا پلایا مگیا ہو) کے روزے کو درست مانتے ہیں۔ ان کی دلیل ہے کہ ناسی کو اگر چہر روزہ دار ہونا یا نہیں رہتا ہے لیکن دہ بلا اختیار کھاتا پیتا ہے۔ جبکہ آخری دونوں بے اختیار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے اولی ہے۔ تو یہ قیاس غلط ہے۔ کیونکہ اس میں فرع اصل کی نظیر نہیں ہے اسلئے کہ اصل (ناسی) کا عذر صاحب حق (یعنی اللہ تعالیٰ) کی جانب سے ہوتا ہے۔ جس کو دور کرنا بندے کیلئے ناممکن ہوتا ہے۔ جبکہ خاطی اور مکرہ کا عذر رانہی کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ جس کو دور کرنا ممکن ہوتا ہے یوں ان کا عذر ادنی ہے۔ لہذا فرع اصل کی نظیر نہیں ہے۔

### جزء رابع کی مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے کفارہ طہار و یکین میں بھی رقبہ مومنہ کی شرط لگاتے ہیں۔ یہ قیاس غلط ہے۔ کیونکہ فرع میں نص پہلے ہی سے موجود ہے اور وہ مطلق ہے۔ لہذا اسکو مطلق ہی رکھا جائے گا۔

اسی طرح امام شافعی علیہ الرحمہ کفارہ کو زکوۃ پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ جیسے کفار کو زکوۃ دینا ناجائز ہے ایسے ہی ان کو کفارہ دینا بھی ناجائز ہے۔ یہ قیاس بھی غلط ہے۔ کیونکہ فرع (کفارہ) میں نص پہلے سے موجود ہے۔ اور وہ مطلق ہے جس میں مصرف کے لئے ایمان کی شرط نہیں ہے۔ لہذا اس سے مطلق رکھا جائے گا۔

### شرط رابع:

تعلیل (یعنی اصل سے فرع میں حکم ثابت کرنے) کے بعد حکم اسی حال پر باقی رہے جیسے تعلیل سے پہلے تھا اس شرط رابع کی رو سے شوافعی کی جانب سے چند اعتراضات کئے گئے ہیں جن کے مدلل جوابات دئے گئے ہیں۔

## اعتراض

حدیث پاک میں ﴿لَا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء﴾ (تم غلے کو غلے کے بد لئے نہ پچو مگر برابر برابر) یہ حدیث حرمت ربوائیں مطلق ہے کہ غلے تھوڑا ہو یا زیادہ اگر علت ربوایا جائے تو اس کی بیع و شراء حرام ہے۔ لیکن آپ لوگوں نے نصف صاع سے کم میں تقاضل کے ساتھ بیع و شراء کو جائز قرار دیا ہے جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آیا ہے!

### جواب:

جواب سے پہلے حدیث مبارکہ کی ایک نحوی قاعدة کی رو سے واضح ضروری ہے۔  
قاعدة ہے کہ ”مستثنی مستثنی منه کی جنس سے ہونا چاہیے“ جبکہ حدیث مبارکہ میں مستثنی مستثنی منه کی جنس سے نہیں ہے۔ لہذا مستثنی یا مستثنی منه میں تاویل کرنی ہوگی۔ شوافع مسٹثنی میں تاویل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی تقدیری عبارت ہے ﴿لَا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعام اساویا بالطعام﴾

ہم مستثنی منه میں تاویل کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک تقدیری عبارت ہے ”لا تبیعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الافي حال المساواة“ اب ہمارا جواب یہ ہے کہ عرف میں متداول احوال تین ہیں مساوات، مجاز فہ، مقاصلہ، یہ تینوں زیادہ کے احوال ہیں ان میں سے مساوات جائز ہے باقی دونوں کے تحت داخل ہیں۔ رہاقلیل تو اسکا ذکر نہ تو مستثنی منه میں ہے نہ مستثنی میں بلکہ اس بارے میں سکوت ہے۔ لہذاقلیل اپنی اصل (اباحت) پر باقی رہا چنانچہ نصف صاع سے کم میں تقاضل کے ساتھ بیع و شراء جائز ہے معلوم ہوا کہ حکم میں تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ اس میں تعلیل بھی مدنظر رہی ہے۔

### دوسری اعتراض:

حدیث پاک میں پانچ اونٹ کی زکوہ میں ایک بکری ادا کرنے کا حکم ہے جبکہ آپ احناف

اُسکی علت کے پیش نظر بکری کی جگہ اُسکی قیمت یاد گیر ضروریات زندگی ادا کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے!

جواب:

یہ تغیر دلالة النص سے ثابت ہے۔ نہ کہ تعلیل کی وجہ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے۔ ﴿وَمَا مِنْ رَّبَّةٍ إِلَّا نَزَّلَهُ مِنْهُ﴾ چنانچہ فقراء کے لئے وعدہ رزق کو پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے تمام الداروں پر واجب قرار دیا کروہ اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے معین مال (مثلاً سونا، چاندی، اوٹ، گائے، بکری وغیرہ بقدر نصاب) میں سے زکوٰۃ نکالیں اور اللہ تعالیٰ کا وعدہ انسان کی تمام ضروریات زندگی کو شامل ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے حکم ﴿وَإِذَا تَرَكَ الْأَذْيَاءَ مِنْهُ مِنْ هُنَّا ذَرْفَةً دَلَالَةً لِّنَصِّ مُعِينٍ زَكْوَةً﴾ (مثلاً بکری وغیرہ) کو تبدیل کرنے (کہ اس کے بجائے دیگر ضروریات زندگی میں سے کوئی چیز کپڑے وغیرہ) کی اجازت موجود ہے۔ اگر معین زکوٰۃ (بکری وغیرہ) کو ہی ضروری قرار دیں تو اللہ تعالیٰ کا وعدہ کیونکر پورا ہوگا۔ کیونکہ کھانے پینے کی اشیاء کے علاوہ بھی بہت سی اشیاء بنیادی زندگی کیلئے ضروری ہیں۔

تیرا اعراض:

حدیث پاک میں ناپاک کپڑے کو پانی سے دھونے کا حکم ہے ﴿ثُمَّ أَغْسلُهُ بِالْمَاءِ إِذَا كَمَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ﴾ جبکہ آپ احناف دیگر مائع اشیاء سے بھی نجاست کو زائل کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے!

جواب:

یہ تغیر دلالة النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نجاست کو زائل کرنا واجب ہے (خواہ بدن سے ہو یا کپڑے سے وغیرہ) اور پانی بھی نجاست زائل کرنے کا ایک آلہ ہے۔ اس کو اسی

طور پر ذکر فرمایا ہے جیسا کہ اونٹ کی زکوٰۃ میں بکری کا ذکر ہے۔ چنانچہ ہر وہ پاک مالع جس سے نجاست کا ازالہ ممکن ہو مذکورہ نص سے از روئے دلالۃ النص ثابت ہے۔ مثلاً گلاب کا پانی، سرکہ وغیرہ۔

### چوتھا اعتراض:

حدیث پاک میں نماز تکبیر سے شروع کرنے کا حکم ہے تحریکِ حاصل

جبکہ آپ احناف غیر تکبیر مثلاً اللہ آجَل وغیرہ سے بھی افتتاح صلوٰۃ کو جائز کہتے ہیں۔ جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے!

### جواب:

یہ تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نماز میں جسم کے ہر عضو سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا واجب ہے۔ یعنی تکبیر واجب نہیں ہے بلکہ تکبیر کو یوں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ بھی زبان سے تعظیم کرنے کا ایک آلہ ہے۔ چنانچہ ہر وہ لفظ جس کے ذریعے زبان فعل تعظیم ادا کر سکے اس سے افتتاح صلوٰۃ جائز ہے۔

### پانچواں اعتراض:

حدیث پاک میں کفارہ صوم کو صرف جماع کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور آپ حضرات نے حکم (کفارہ) کی علت روزہ توڑنے کو بیان کیا ہے اور عمدًا کھانے پینے پر بھی کفارے کو واجب قرار دنیا تو اس سے اصل کے حکم میں تغیر پیدا ہو گیا۔ کیونکہ اصل (یعنی نص) میں تو صرف جماع کو کفارے کی علت قرار دیا گیا ہے۔

### جواب:

یہ تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ کفارے کی علت عمدًا افطار ہے اور جماع ایسا آلہ ہے جو فطر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ یہ روزہ ٹوٹنے کے تین افراد اکل

شرب اور جماع میں سے ایک فرد ہے اسی صلاحیت کی بناء پر اس کو اصل میں ذکر کیا گیا ہے۔

نکتہ:

جیسا کہ واضح ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے فرض کی ہے تو اسی حق ہے اس کے قبضہ قدرت میں جانے کے بعد نیابتًا فقراء کے قبضے میں پہنچتی ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ﴾ میں لام تملیک کا ہے۔ یہ لام دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ پر تمام مصارف کا استحقاق ہے۔ چنانچہ جب تک مشترکہ طور پر تمام مصارف کو زکوٰۃ کا مالک نہ بنا دیا جائے زکوٰۃ ادائے ہو گی۔

احتف فرماتے ہیں:

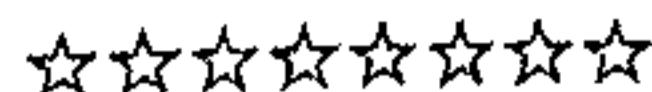
زکوٰۃ اولًا اللہ تعالیٰ کے دست قدرت میں جاتی ہے پھر ثانیاً اسی حال میں فقراء کے قبضے میں جاتی ہے (اور جب تک فقراء کے قبضے میں ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ کے دست قدرت میں بھی باقی رہتی ہے) لہذا لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے۔ کہ قبضہ قدرت میں جانے کے بعد آخر میں فقراء کو بلتی ہے۔

یا لام عاقبت کا اس لئے ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو اپنے لئے واجب کیا ہے تو اداء کرده زکوٰۃ اولًا قبضہ قدرت میں جاتی ہے پھر جب وہ قبضہ قدرت میں جانے کے بعد صدقہ بن جاتی ہے تو آخر میں اللہ تعالیٰ واجب قرار دیتا ہے کہ وہ صدقہ فقراء کو دیا جائے۔

ایک مثال سے وضاحت:

تمام مصارف کی مثال کعبہ معظمہ کی طرح ہے کہ جیسے پورا کعبہ معظمہ قبلہ ہے ایسے ہی اس کا ہر ہر جز قبلہ ہے۔ پورا خانہ کعبہ سامنے ہو یا اس کا کوئی جزو بہر صورت نماز اداء ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ تمام مصارف کو دی جائے یا کسی ایک کو بہر طور اداء ہو جاتی ہے۔ الحاصل

مصارف کا اصحاب حاجت کے طور پر ذکر کیا ہے۔



### مبہٹ و رکن القياس

رکن القياس:

ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظير النص في حكمه بوجواده في يعني رکن اصل اور فرع کے درمیان وہ علت جامعہ ہے جسے اصل کے حکم پر علامت بنایا گیا ہواں حال میں کہ یہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہوتی ہے اور فرع کو (کہ اس میں) اس علت کے پارے جانے کی وجہ سے اصل کی نظیر بنایا گیا ہو حکم میں۔ (یعنی اس کا بھی حکم اصل جیسا ہو)

فائدہ:

یہی وہ علت ہے جس کا قیاس میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

فائدہ:

اس تعریف سے معلوم ہوا ارکان قیاس چار ہیں اصل، فرع، حکم، اور علت اگرچہ اصل رکن علت ہی ہے۔

فائدہ:

نص میں علت کبھی صراحتاً پائی جاتی ہے جیسے قوله ﷺ الْحَرَةُ لَيْسَ بِخَسْنةٍ لَا نَحْمِنُ الطَّوَافِينَ اور اس میں عدم نجاست کی علت طواف صراحتاً موجود ہے۔ اور کبھی اشارۃً پائی جاتی ہے جیسے ﴿لَا تَبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً﴾ اس میں حرمت کی علت قدر و جنس اشارۃً ہے۔

شرائط رکن:

صحت رکن (یعنی علت) کے لئے دو شرطیں ہیں

(۱) صلاحیت (۲) عدالت

صلاحیت:

اس سے مراد یہ ہے کہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو حضور اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اسلاف کرام علیہم الرضوان سے منقول ہیں۔ ورنہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اگر موافق ہو مگر عدالت نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا محض مباح ہو گا۔

مثال:

امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک لڑکی پر حق ولایت کی علت "بکارت" ہے لہذا صغیرہ اگر شبہ ہو تو اس پر حق ولایت حاصل نہیں ہو گا۔

ہمارے نزدیک لڑکی پر حق ولایت کی علت صغیر ہے۔ لہذا بعد طلاق صغیرہ شبہ کا جبراً نکاح کیا جا سکتا ہے۔ یہ صغیرہ ہونے میں صغیرہ باکرہ کے مشابہ ہے کہ دونوں میں علت "صغر" موجود ہے۔

صغر علت صالحہ ہے:

صغر کو اس لئے علت قرار دیا ہے کہ اس میں عجز پایا جاتا ہے۔ صغیرہ اپنے معاملات میں اچھائی اور برائی کی تیزی کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔ اور یہ علت حدیث الحمدہ لیس بتجسمہ لئے مذکور علت "طواف" کے موافق ہے۔ کیونکہ طواف کو بھی عجز کی بناء پر علت قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ بیلی سے برتن وغیرہ محفوظ رکھنے میں انسان عاجز ہوتا ہے۔ اور نجاست کا حکم ذیا جاتا تو حرج لازم آتا۔ لہذا اثابت ہوا صغر علت صالحہ ہے۔

عدالت:

اس سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا اثر نص یا اجماع کے ذریعے کسی نہ کسی حکم میں ظاہر

ہو چکا ہو۔ علت میں عدالت پائی جائے تو ہمارے نزدیک اس پر عمل کرنا اواجب ہے۔  
مثال:

دل کو صغير کے مال پر ولایت کا حق حاصل ہوتا ہے یہ حق صغیر کی وجہ سے حاصل ہوا ہے  
لہذا صغير کے مال پر حق ولایت "صغر" کا اثر ہے۔ اس کی وضاحت اس مثال سے بھی ہوتی  
ہے کہ گواہ کی عدالت اس وقت معلوم ہوتی ہے کہ جب اس پر دین کا اثر ظاہر ہوا اور وہ ہے  
منہیات شرعیہ سے اجتناب، (کیونکہ گواہ کی عدالت "دین" ہے اور اس کا اثر منہیات شرعیہ  
سے اجتناب ہے)

چونکہ ہمارے نزدیک علت اپنے اثر کی وجہ سے علت قرار پاتی ہے اسلئے ہم قیاس پر اس  
استحسان کو ترجیح دیتے ہیں جس کا اثر قوی ہو۔

### استحسان کا بیان

لغوی معنی:

استحسان کا لغوی معنی ہے ﴿عدالتی حسن﴾ یعنی کسی چیز کو اچھا جانا۔

اصطلاحی معنی:

هود لیل من الادلة الاربعه يعارض القیاس الجلی ويحمل به اذا كان اقوی منه  
ترجمہ:

استحسان ادله اربعہ میں سے وہ دلیل ہے جو قیاس جلی کے مقابل آتی ہے اور زیادہ قوی  
ہونے کی صورت میں قابل عمل ہوتی ہے۔

فائدہ:

استحسان دلائل اربعہ میں سے چوہی قسم قیاس ہی کی قسم ہے  
فائدہ:

قیاس جلی اور قیاس خفی میں سے ہر ایک کے درود و اثر ہوتے ہیں۔

(۱) اثر ظاہر (۲) اثر باطن

ان میں سے جس کا اثر باطن قوی ہو گا اس کو درستے پر ترجیح دی جائے گی۔

### قیاس کے مقدم ہونے کا بیان

تمہید:

اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت کر لی تو سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں قیاس اور احسان کے درمیان تعارض ہے۔ قیاس کا تقاضہ ہے کہ رکوع میں سجدہ ادا ہو جائے جبکہ احسان کا تقاضہ ہے کہ ادا نہ ہو۔ یاد رہے سجدہ تلاوت عبادت غیر مقصودہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی نذر مانا صحیح نہیں ہے۔ اب قیاس و احسان کے دلائل ملاحظہ کیجئے!

### دلیل قیاس:

رکوع اور سجدہ خشوع و خصوع میں ایک درستے کے مشابہ ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وَخُرَاكِعَا وَأَنَابْ“ یہاں رکوع سے سجدہ مراد ہے کیونکہ خریخ خرود را کامعنی ”زمین پر گرنا“ ہے اور رکوع زمین پر کر کر ادا نہیں کیا جاتا۔

### دلیل احسان:

ہمیں شرع نے سجدے کا حکم دیا ہے کہ رکوع کا۔ اور سجدہ اور رکوع دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع کی جگہ سجدہ اور سجدہ کی جگہ رکوع نہیں کئے جاسکتے۔

### دونوں دلائل کا اثر ظاہر:

احسان کا اثر ظاہر بظاہر قوی ہے تاہم اس کا باطنی اثر ضعیف ہے۔ جبکہ قیاس کا اثر ظاہر

بظاہر ضعیف ہے۔ کیونکہ اسکی بنیاد مجاز پر ہے۔ کہ کلام مجید میں سجدے کو جائز ارجوں کہا گیا ہے لیکن اس کا اثر باطن قوی ہے۔

### دونوں دلائل کا اثر باطن:

اس تحسان کا اثر باطن ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں سجدہ تلاوت کو سجدہ صلوٰۃ پر قیاس کیا گیا ہے۔ جو کہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ فرع اصل کی نظر نہیں ہے۔ کہ سجدہ تلاوت عبادت غیر مقصودہ ہے جو کا مقصد مخصوص تواضع کا اظہار ہے۔ اور رکوع میں بھی یہی عمل ہوتا ہے۔ لہذا رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام بنانا جائز ہے۔ تاہم سجدہ صلوٰۃ اور رکوع غیر نماز میں عبادت نہیں ہوتے ہیں لہذا ان کو سجدہ تلاوت کے ضمن میں اداء نہیں کیا جا سکتا۔

فائدہ:

ایسے مسائل جہاں قیاس کو احسان پر مقدم کیا جاتا ہے وہ بہت کم ہیں۔ جبکہ ایسے مسائل جہاں احسان کو قیاس پر مقدم کیا جاتا ہے وہ بے شمار ہیں۔ (فن شاء الاطلاق فلیر جع الہدیۃ)

### احسان کی اقسام

احسان بھی نص سے حاصل ہوتا ہے کبھی اجماع سے کبھی ضرورة سے اور کبھی قیاس خفی سے حاصل ہوتا ہے۔

اس طرح احسان کی چار قسمیں ہن्तی ہیں:

(۱) احسان بالاشر۔

(۲) احسان بالاجماع۔

(۳) احسان بالضرورة۔

## (۲) احسان بالقياس البحتی۔

ان میں سے احسان بالقياس البحتی کا حکم فروع کی طرف متعدد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مکمل طور پر قیاس ہوتا ہے۔ تاہم بقیہ تینوں کے احکام کسی علت کے پیش نظر ثابت نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ خلاف قیاس ہوتے ہیں۔

## احسان بالاشر:

نص سے حاصل شدہ وہ دلیل جو قیاس کے مخالف ہو۔ اس سے حاصل ہونے والے حکم کو محسن بالاشر کہتے ہیں۔

جیسے بیع سلم (وہ بیع جس میں ختن فوری ادائے کیا جائے اور بیع تاخیر سے حوالے کیا جائے) یہ بیع درحقیقت بیع معدوم ہے اور بیع معدوم ناجائز ہوتی ہے۔ لہذا قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ ناجائز ہو لیکن یہاں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ بیع نص سے ثابت ہے۔ قال عـ  
الصلوة والسلام من اسلم منكم فليسلم فی كیل معلوم.

## احسان بالاجماع:

اجماع سے حاصل شدہ وہ دلیل جو قیاس کے مخالف ہو۔ اس سے حاصل ہونے والے حکم کو محسن بالاجماع کہتے ہیں۔

جیسے بیع استصناع جائز ہے۔ (یہ وہ بیع ہے جس میں مشتری بالع سے کوئی چیز بنانے کا کہے اس کی مقدار و صفت کی بیان کر دے، قیمت بھی فوراً ادائے کر دے مگر وہ چیز یعنی بیع پر دکرنے کا کوئی وقت معین نہ کیا جائے) قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ بیع ناجائز ہو کیونکہ یہ بیع معدوم ہے کہ بیع کے وجود سے پہلے ہی اسکی قیمت ادا کر دی جاتی ہے۔ لیکن قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ بیع اجماع سے ثابت ہے۔

## احسان بالضرورة:

ضرورت کے پیش نظر حاصل وہ دلیل جو قیاس کے مخالف ہو۔ اس سے حاصل ہونے والے حکم کو مستحسن بالضرورت کہتے ہیں۔

جیسے: حوض، کنوں اور برتن اگر ناپاک ہو جائیں تو حوض و کنوں پانی نکال دینے سے پاک ہو جاتے ہیں اور برتن میں پانی بہادینے سے برتن پاک ہو جاتے ہیں۔

قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ بھی پاک نہ ہوں کیونکہ ان سے ناپاک پانی کو اس طرح سے نکال دینا کہ کوئی قطرہ باتی نہ رہے پھر ان پر اس طرح پانی بہانا جیسے کپڑے پر بہاتے ہیں بہت مشکل ہے لہذا ضروری ہے ان کو پاک کرنے کیلئے پاک پانی داخل کیا جائے لیکن یہ اس طرح بھی پاٹ نہیں ہوں گے کیونکہ پانی ان میں موجود ناپاک پانی سے جاملے گا جس سے داخل کیا جانے والا پانی بھی ناپاک ہو جائے گا پھر اسکو نکال کر جب دوسرا نیا پانی ڈالیں اس کا حال بھی یہی ہو گا۔ تاہم لوگوں کی شدید احتیاج اور ضرورت کے پیش نظر اس کو پاک قرار دیدیا گیا۔

### استحسان بالقياس الحنفی:

وہ قیاس خنفی ہے جو قیاس جلی سے اقوی ہو۔

اس سے ثابت ہونے والے حکم کو مستحسن بالقياس الحنفی کہتے ہیں۔

جیسے مبلغ پر قرضہ سے پہلے بالع اور مشتری کے درمیان مقدار مشن میں اختلاف ہو جائے۔ بالع کہہ میں نے یہ دوسرا ہم کا فردخت کیا ہے مشتری کہہ نہیں بلکہ میں نے دوسرا ہم کا خریدا ہے۔ اس میں ظاہراً بالع مدعا اور مشتری منکر ہے۔ اور مشہور قاعدة ہے "البینة على المدعي واليمين على من انكر"

(مدعا پر ضروری ہے کہ وہ گواہ لائے اور منکر پر ضروری ہے کہ وہ قسم اٹھائے) یہاں قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہیں مشتری پر لازم ہو۔ کیونکہ وہی منکر ہے۔ جبکہ استحسان کا تقاضہ ہے کہ

یہیں بالع پر لازم ہو۔ کیونکہ وہ بھی مشتری کے دعویٰ کا منکر ہے۔ مشتری دھوی کرتا ہے کہ اسکی قیمت سودراہم مقرر ہوئی ہے۔ جبکہ بالع سودراہم کا انکار کر رہا ہے۔ یوں بالع بھی منکر ہو گیا۔ لہذا احسان بالع اور مشتری دونوں پر یہیں کے وجوب کا تقاضہ کرتا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی میں وجہ مدعی اور میں وجہ منکر ہیں۔ یہاں قیاس خفی کا اثر قوی ہے۔ لہذا اسکو ترجیح دیتے ہوئے دونوں پر یہیں کو واجب قرار دیں گے۔ اور حلف کے بعد قاضی ان کے عقد کو شخ کر دیگا۔ اس حکم کو فروعات کی طرف متعددی کرنا بھی جائز ہے۔ لہذا عاقدین کے فوت ہو جانے کی صورت میں حکم ان کے ورثاء کی طرف منتقل ہو گا۔ اسی طرح اجارہ میں بھی یہی حکم متعددی ہوتا ہے۔

### مسئلے کی دوسری صورت:

اگر مقدار اثنیں میں اختلاف مشتری کے میمع پر تقاضہ کر لینے کے بعد ہو تو اس صورت میں بھی قیاس یہی تقاضہ کرتا ہے کہ یہیں صرف مشتری پر واجب ہو۔ (کیونکہ بالع اپنا میمع پہلے ہی مشتری کے حوالے کر چکا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طرف سے صرف دعویٰ ہے) لیکن نص تقدیم کرتی ہے کہ دونوں پر واجب ہو ”قال علیہ الصلوٰۃ والسلام اذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايعَانَ وَالسُّلْطَانُ قَائِمَةٌ تَحْالِفُ اُولَادَ اَدَاءً“ (جب عاقدین میں اختلاف ہو جائے اور میمع موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور میمع واپس لوٹا دیں)

### اختلاف:

مسئلے کی پہلی صورت متفقہ ہے اور دوسری صورت شیخین علیہما الرحمہ کے نزدیک ہے کہ دونوں کا تخلاف (بآہی قسم اٹھانا) خلاف قیاس اور مستحسن بالاثر ہے۔ لہذا یہ حکم بعد وصال عاقدین کے ورثاء کی طرف متعددی نہیں ہو گا بلکہ ان کے درمیان اختلاف کی صورت میں

مشتری کے دارث کا قول معتبر ہو گا بشرطیکہ مفعع موجود ہو۔  
امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک یہ مسئلہ احسان بالقياس الگھی سے ثابت ہوا ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی ورثاء کی طرف متعددی کرنا درست ہے۔

### تخصیص علت

#### تخصیص العلة:

عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لمانع يعني بعض صور توں میں علت تو موجود ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اس کا حکمنہ پایا جائے۔  
تخصیص علت جائز ہے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام کرخی، ابو بکر رازی، احناف میں اکثر اہل عراق، امام مالک امام احمد اور معززلہ کا مسلک:  
تخصیص علت جائز ہے۔

#### دلیل:

احسان یعنی تخصیص علت ہی ہے۔ کیونکہ جہاں کہیں بھی احسان پایا جاتا ہے  
اس کے مقابلے میں قیاس جلی بھی پایا جاتا ہے۔ تاہم کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔ معلوم ہوا قیاس جلی کی علت کے موجود ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا ممکن اور جائز ہے۔

#### اکثر احناف کا مسلک:

تخصیص علت ناجائز ہے۔

#### دلیل:

عمل شرعیہ احکام شرعیہ کیلئے دلائل ہوا کرتے ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ دلیل شرعی تو ہو مگر اس کا حکم نہ ہو!

## سلک اول کارو:

اتحسان تخصیص علت نہیں ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے قیاس جلی بھی ہو تاہو۔ کیونکہ اتسان کے مقابلے میں وہ وصف جسے قیاس جلی قرار دیا جا رہا ہو وہ اتسان کی اقسام میثہ کے مقابلے میں علت ہرگز نہیں بن سکتا کیونکہ ان اقسام کے مقابلے میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

رہا اتسان بالقياس الخی تو یہ قیاس جلی پر راجح ہو تو اس کے مقابلے میں بھی قیاس جلی کا عدم ہوتا ہے۔

کیونکہ مرجوح راجح کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ لہذا اتسان کے مقابلے میں قیاس کا حکم کسی مانع کی وجہ سے عدم نہیں ہوتا ہے بلکہ قیاس والی علت نہ ہونے کی وجہ سے حکم نہیں پایا جاتا ہے۔

## نوٹ:

ضرورت پر چونکہ اجماع ہوتا ہے اور اجماع اثبات احکام میں کتاب و سنت کی طرح ہوتا ہے۔ لہذا ضرورت بھی اثبات احکام میں کتاب و سنت جیسی ہو گی اور کتاب و سنت اور اجماع کی طرح ضرورت کے مقابلے میں بھی قیاس غیر معترض ہو گا۔

## مثال:

روزے دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا جائے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ روزہ ٹوٹ جانے کی علت ”عدم امساک“ پایا گیا ہے۔ اور اگر کوئی شخص بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ باتی رہے گا۔ حالانکہ یہاں بھی ”عدم امساک“ پایا گیا ہے۔ اس کے باوجود حکم کیوں نہیں پایا گیا؟ اس بارے میں مذکورہ مسائل کا اختلاف ہے۔

## سلک اول:

امام کرخی علیہ الرحمہ وغیرہ کے نزدیک یہاں تخصیص علت پائی جاتی ہے۔ کہ زوزہ ٹوٹنے کی علت تو پائی جاتی ہے۔ مگر اس کا حکم (زوزہ ٹوٹنا) مانع کی وجہ سے نہیں پایا جاتا۔ اور وہ مانع حدیث پاک ہے ”قال علیہ الصلوٰۃ والسلام من نسی و هو صائم فاکل شرب فلیتم صومه فانما اطعمه اللہ و سقاہ“ (حضرورا کرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا) ”جو اپنا زوزہ دار ہونا بھول جائے پس اس نے کھایا پی لیا تو اسے چاہئے کہ اپنا زوزہ پورا کرے سو بے شک اسے اللہ تعالیٰ نے کھایا اور پلایا ہے)

سلک درم:

حضرات احناف کے نزدیک یہاں عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ ناسی عالم کی نسبت اس کی طرف نہیں کی گئی بلکہ صاحب شرع یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ توجہ کھلانے پلانے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو گئی تو ناسی سے جنایت کا معنی ہی ختم ہو گیا۔ اس کا فعل عفو قرار پایا گویا اس نے کھایا پیا ہی نہیں ہے۔ لہذا روزے کا رکن امساک بھی باقی رہا اور روزہ بھی باقی رہا۔

### بنکھشہ جلیلیہ

فریق اول نے جس (حدیث پاک) کو تخصیص علت کی دلیل بنایا ہے اسی کو ہم نے عدم علت کی دلیل بنایا ہے۔ فللہ الحمد۔

فائدہ

اس فصل میں بیان کردہ اصول (خالف کی جانب سے جس چیز کو تخصیص علت کی دلیل بنایا جائے اسی تخصیص علت کے عدم پر دلیل بنادینا) کو اچھی طرح یاد کر لینا چاہئے کیونکہ اس اصول کے ذریعے ان تمام اعتراضات سے بچا جاسکتا ہے جو تخصیص علت کے ذریعے وارد کئے جاتے ہیں۔ (بدمذہبہ فہمہ فساد کی لگا کر فہمہ و فساد بیان)

## مبحث حکم القياس

**حکم قیاس:**

اصل جیسا حکم ایسی فرع میں ثابت کیا جائے جس میں نص وارد نہ ہوئی ہوتا کہ اس فرع میں خطاء کے احتمال کے ساتھ میں غالب کے ذریعے حکم ثابت ہو۔

**فائدہ:**

یہاں جس تعدادیہ کی بات کی گئی ہے وہ بالفعل ہے اور شرائط قیاس میں جس تعدادیہ کی بات کی گئی ہے وہ بالقوہ ہے۔ اور احتمال خطاء کی قید اس لئے لگائی ہے کہ مجتہد کا اجتہاد صواب اور خطاء کا احتمال رکھتا ہے۔ اور غالب رائے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے۔

**فائدہ:**

التعليق هو تقرير ثبوت المؤثر لاثبات الايثروقيل هو اظهار الشئى سواء كانت تامة او ناقصة (التعريفات) و ههنا المراد بالتعليق القياس كما في حاشية مولانا يعقوب البناى  
نون: تعليق كيله تعدادي لازمي حكم ہے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے۔

**شوافع کا مذہب:**

تعليق کیلئے تعدادیہ لازمی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے انہوں نے سونا چاندی میں حرمت ربوائی علت ثبوت کو قرار دینے کی تعليق کو جائز کہا ہے۔ یہ ایک ایسی تعليق ہے جس میں تعدادیہ نہیں پایا جاتا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں جس چیز کو علت قرار دیا گیا ہے وہ کہیں اور نہیں پائی جاتی ہے۔

**دلیل:**

تعلیل بعلت قاصرہ دیگر دلائل شرعیہ (جیسے کتاب و سنت وغیرہ) کی طرح ایک دلیل ہے۔ اس کیلئے اتنا ضروری ہے کہ اپنے حکم کو ثابت کرے خواہ وہ حکم کسی فرع کی طرف متعدد ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ وصف علت بننے کے لئے تعدادیہ کا تقاضہ نہیں کرتا ہے بلکہ تعدادیہ اس وقت پایا جاتا ہے کہ جب وصف میں عمومیت ہو۔

**احتاف کا مذہب:**

تعلیل کیلئے تعدادیہ لازمی حکم ہے۔

**دلیل:**

دلیل شرعی کیلئے ضروری ہے کہ وہ علم (یقین) کا فائدہ دے یا عمل (وجوب) کا۔ یہ علم کا فائدہ تو نہیں دے سکتی کیونکہ یہ خود ظنی ہے، اور منصوص علیہ میں عمل کا فائدہ بھی نہیں دے سکتی کیونکہ منصوص علیہ (یعنی محل حکم) میں پایا جانے والا عمل نص سے ثابت ہوتا ہے۔ اور نص قیاس سے اعلیٰ ہوتی ہے اسلئے یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ عمل کی اضافت نص سے منقطع کر کے قیاس کی طرف کر دی جائے چونکہ یہ بھی دلیل شرعی ہے اسکا بھی کوئی نہ کوئی فائدہ ہونا چاہئے اور وہ صرف تعدادیہ ہی ہو سکتا ہے۔

**اعتزاض:**

دلیل شرعی کو مذکورہ دو فوائد (علم و عمل) میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کے دوسرے فوائد بھی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ قیاس جس میں تعدادیہ نہیں ہوتا ہے (یعنی تعلیل بعلت قاصرہ) وہ حکم نص کو نص کے ساتھ خاص کر دیتا ہے، تاکہ مجہد اس حکم کو فرع کی طرف متعدد کرنے کی سعی کر کے اپنا وقت خالع نہ کرے۔

بہلا جو اب، یہ فائدہ تو تعلیل کے بغیر بھی حاصل ہوتا ہے۔ اسلئے کہ یہ اختصاص تعلیل سے پہلے ہی نص سے ثابت ہو چکا ہوتا ہے۔ کیونکہ ”نص اپنے صیغہ کے ساتھ کل حکم میں حکم ثابت ہونے پر ہی دلالت کرتی ہے“، جبکہ وصف میں عموم تعلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ توجہ تعلیل نہیں ہوگی تو اختصاص حکم ہی نی تاثبت ہوگا۔ معلوم ہوا اختصاص حکم تعلیل کا مستفادہ نہیں ہے۔

### دوسرا جواب:

جیسا کہ یہ جائز ہے کہ اصل (مقیس علیہ) میں دو وصف متعدد ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ متعدد ہو۔

جیسے ہمارے نزدیک حرمت ربوا کی علت قدر و جنس ہے اور شوافع کے نزدیک اجناس میں طعم ہے۔ تو اس طرح اجناس میں دو وصف متعدد پائے گے (۱) قدر مع الجنس (۲) طعم لیکن ان میں سے وصف اول طعم کے مقابلے میں زیادہ متعدد ہوتا ہے جیسے چوتا وغیرہ۔

اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو وصف ہوں ان میں سے ایک متعدد ہو اور دوسرا متعدد نہ ہو۔ اب اگر مجتهد وصف غیر متعدد کے ذریعے قیاس کرتا ہے تو اس سے اختصاص حکم بالنص ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ اسی اصل میں وصف متعدد بھی موجود ہوتا ہے۔ جس کے سبب مجتهد پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اسی وصف متعدد کے ذریعے قیاس کرے کیونکہ یہی مامور پر قیاس کرنے کے زیادہ قریب ہے۔

جیسے سونا چاندی میں قدر مع الجنس اور شفہیت دو وصف ہیں ان میں پہلا متعدد ہے اور دوسرا غیر متعدد ہے۔

## دفع قیام صحی بحث

دفع القیاس سے مراد عقل مؤثرہ پر مخالفین کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراضات کو دور کرنا ہے۔ چونکہ قیاس کی بنیاد ہی علت پر ہے اور دفع القیاس کا تعلق بھی اسی سے ہے۔ اس لئے اس بحث میں پہلے علت کی اقسام اور ان کی تعریفات بیان کی گئی ہیں۔ پھر اعتراضات کے جوابات دیئے گئے۔

### عملت کی اقسام

عملت کی دو تسمیں ہیں:

#### (۱) عملت مؤثرہ

ما ظہر اثرہا بنص او اجماع فی جنس الحكم المعمل بہا۔  
یعنی عملت مؤثرہ وہ عملت ہے جس کا اثر نص یا اجماع کے ذریعے "حكم معمل بہا" کی جنس میں ظاہر ہو چکا ہو۔

#### عملت طردیہ:

اس کی تعریف کے بارے میں دو مذاہب ہیں۔

#### (۱) العلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم

وجود امن غیر نظر الی ثبوت اثرہ فی موضع بنص او اجماع  
یعنی عملت طردیہ وہ وصف ہے جس کے پائے جانے پر حکم پایا جائے قطع نظر اس بات کے کہ اس کا اثر نص یا اجماع کے ذریعے کسی جگہ ثابت ہوا ہے یا نہیں۔

#### (۲) العلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم

وجود او عدم امن غیر نظر الی ثبوت اثرہ فی موضع آخر بنص او اجماع  
یعنی عملت طردیہ وہ عملت ہے جس کے پائے جانے پر حکم پایا جائے اور وہ پائے جانے پر حکم

بھی نہ پایا جائے۔ قطع نظر اس بات کے کہ اس کا اثر نص یا اجماع کے ذریعے کسی جگہ ثابت ہوا ہے یا نہیں۔

### بیان اختلاف:

ہمارے نزدیک علت طردیہ سے استدلال کرنا ناجائز ہے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک جائز ہے اور وہ اس سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ وہ ہم پر علت طردیہ کے ذریعے اعتراض کرتے ہیں جبکہ ہم اس انداز سے رد کریں گے کہ وہ علت موثرہ کے قائل ہو جائیں۔

### عمل طردیہ کو رد کرنے کی اقسام

عمل طردیہ کو رد کرنے کی چار قسمیں ہیں:

۱. القول بموجب العلة

۲. ممانعة

۳. فساد و وضع

۴. مناقضہ

### (۱) القول بموجب العلة

معلم اپنی تعلیل سے جو حکم ثابت کرے ساکل اسکو قبول کرے اس طرح سے کہ حکم میں اختلاف باقی رہ جائے۔

مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک رمضان کے روزے میں تعین نیت فرض ہے۔  
(انہوں نے تعین نیت کو حکم اور فرضیت کو علت بنایا ہے)

### احناف کا جواب:

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فرضیت صوم کا حکم تعین نیت ہے، لہذا صوم رمضان بھی تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا اسکے باوجود ہم مطلق نیت کے ساتھ صوم رمضان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ تعین دو طرح کی ہوتی ہے ایک بندوں کی طرف سے اور دوسرا وہ ہے جو شارع کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور صوم رمضان وہ ہے جس کی تعین شارع کی جانب سے ہو چکی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اذ انس لیخ شعبان فلا صوم الا رمضاً (جملہ شعبان گر ز جائے تو صرف رمضان کا روزہ ہوگا) لہذا بندوں کی جانب سے تعین کی ضرورت نہیں رہی۔

### نوٹ:

القول بمحض الصدمة كزير أنواعٍ پراسئے مقدم کیا گیا ہے کہن مناظرہ میں یہی اقویٰ اور قطعی ہوتا ہے۔

### ممانعت کا بیان

#### ممانعة:

هی محبدۃ عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبه

غیر دلیل علیہ  
ترجمہ: معلل جس حکم کو بلا دلیل ثابت کرے سائل کا اسکو قبول کرنے سے انکار دینا۔

#### وضاحت:

سائل معلل کی جانب سے پیش کردہ دلیل کے تمام مقدمات یا بعض معین مقدمات کو عدم صحیت کی بناء پر رد کر دیتا ہے۔

## ممانعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) ممانعة فی نفس الوصف

(۲) ممانعة فی صلاحه للحكم

(۳) ممانعة فی نفس الحكم

(۴) ممانعه فی نسبة الحكم الى الوصف

(۱) ممانعة فی نفس الوصف:

معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل کا تنازع فرع میں اس کے موجود ہونے کا انکار کر دینا۔

مثال:

امام زفر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

زخم کے نزدیک پرخون ابھر آیا اگر بہانہ نہیں تو بھی وضو ثوبت جائے گا کیونکہ اس میں بدن سے "نجاست کا انکنا" پایا گیا ہے جیسا کہ سبیلین سے "نجاست کے نکلنے" سے وضو ثوبت جاتا ہے۔

یہاں امام زفر علیہ الرحمہ نے مسئلہ اول کو مسئلہ ثانی پر قیاس کیا ہے کہ سبیلین سے "خرودن نجاست" سے وضو ثوبت جاتا ہے اور یہاں بھی خروج نجاست (خون کا انکنا) پایا گیا ہے۔ لہذا اس سے بھی وضو ثوبت جائے گا۔

ممانعہ:

امام زفر علیہ الرحمہ نے فرع میں جس وصف (یعنی خروج نجاست) کو علت قرار دیا ہے وہ تو اس میں موجود ہی نہیں ہے۔ کیونکہ خروج کہتے ہیں "الانتقال من الداء إلى الخارج" کسی چیز کا اندر سے باہر کی طرف منتقل ہونا) اور وہ یہاں نہیں پایا گیا

بلکہ خون کا ظہور پایا گیا ہے۔ جو کہ ناقص وضو نہیں ہے۔ (ظہور اس طرح سے پایا گیا ہے کہ ہر کمال کے نیچے خون ہوتا ہے جہاں کہیں سے اس کو ہٹایا جائے خون ظاہر ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی اس کو ہٹایا گیا تو خون ظاہر ہو گیا فحصم)

### (۲) ممانعت فی صلاحۃ الحکم:

معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اس کے موجود ہونے کو تسلیم کرے لیکن اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت ہونے کا انکار کر دے۔  
مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ با کردہ پر ولایت کو ثابت کرنے کیلئے وصف بکارت کو علت قرار دیتے ہیں۔

### ممانعت:

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ متنازع فرع میں وصف بکارت ہے۔ مگر اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ کیونکہ اس وصف کا اثر کسی اور مقام میں ثابت نہیں ہوا ہے۔

### (۳) ممانعت فی نفس الحکم:

معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسکے وجود اور صلاحیت کو تسلیم کر لینے کے بعد اس سے ثابت کردہ حکم کا انکار کر دے۔

### مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

مسح راس تین مرتبہ کرنا سنت ہے۔ کیونکہ یہ بھی وضو کار کن ہے۔ جیسے چہرے کا دھونا وضو کار کن ہونے کی وجہ سے تین مرتبہ دھونا سنت ہے۔ انہوں نے رکنیت کو علت اور تسلیث کو اس کا حکم بنایا ہے۔

### ممانعت:

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ وصف متنازع فرع میں موجود ہے اور اس میں صلاحیت بھی موجود ہے۔ لیکن اسکا حکم مسنون تثییث نہیں ہے۔ بلکہ فرض کو پورا کرنے کے بعد ”اکمال“ اسکا حکم مسنون ہے (یعنی فرض کی ادائیگی میں کچھ اضافہ کر کے اسکو کامل بنادینا) چونکہ پورا چہرہ دھونا فرض ہے لہذا اکمال کی سنتیت تین مرتبہ دھونے سے حاصل ہوگی۔ اسی طرح مسح راس میں چوتھائی کا مسح فرض ہے لہذا اکمال کی سنتیت پورے سر کا مسح کرنے سے حاصل ہوگی۔

### (۲) ممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف:

معلل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے سائل اسکے وجود اسکی صلاحیت اور اس سے ثابت کردہ حکم کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ وہرے وصف کی طرف منسوب ہے۔

### مثال:

جیسے ہم مسئلہ مذکور میں کہیں ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تثییث کا حکم مسنون ”رکنیت“ سے ثابت ہے۔ کیونکہ جیسے مسح، چہرہ دھونا وغیرہ وضو کے اركان ہیں۔ ایسے ہی قیام، رکوع، سجود وغیرہ نماز کے اركان ہیں۔ اس کے باوجود قیام وغیرہ میں کسی کے نزدیک تثییث مسنون نہیں ہے۔ اسی طرح مضمضہ اور استنشاق وضو کے اركان نہیں ہیں مگر ان میں تثییث مسنون ہے۔ معلوم ہوا تثییث کی علت رکنیت نہیں ہے۔

### فساد وضع کا بیان

### فساد وضع:

**هو كون الوصف في نفسه آبياعن الحكم ومقتضى الضده بان**

بنص او اجماع کو نہ علة لنقیض ہذا الحکم

### ترجمہ

فاسد وضع یہ ہے کہ وصف اپنی وضع میں اس سے ثابت کردہ حکم کے مخالف ہو اور اس حکم کے مخالف حکم کا مقتضی ہواں حال میں کہ اس کا اس مخالف حکم کی علت ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہو۔

### مثال:

شوافع کہتے ہیں:

اگر کافر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرے اور عورت غیر مدخلہ ہو تو اسلام لاتے ہی ان کے درمیان جدائی ہو جائے گی۔ اسکے لئے قاضی کی قضا کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر مدخلہ ہو تو عدت گزر نے پر تفریق کی جائے گی۔ اس مسئلے میں شوافع نے ”اسلام“ کو جدائی کی ”علت“ بنایا ہے۔

احٹاف کا جواب:

یہ علت اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق باطل کرنے نہیں آیا بلکہ ان کی حفاظت کرنے آیا ہے۔ اس لئے مناسب بھی ہے کہ دوسرے پر بھی اسلام پیش کیا جائے۔ اگر قبول کرے تو ان کا نکاح باقی رہے گا اور اگر انکار کر دے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے اس طرح ”انکار“ ہی جدائی کی ”علت“ قرار پائے گانہ کہ اسلام۔

دوسری مثال:

اگر زوجین میں سے کوئی ایک (معاذ اللہ عز و جل) مرشد ہو جائے اگر عورت غیر مدخلہ ہو تو بالاتفاق ان کے درمیان فوری تفریق کر دی جائے گی۔ اور اگر مدخلہ ہو تو ہمارے

زدیک فی النور اور امام شافعیہ الرحمہ کے زدیک بعد عدت تفریق کی جائے گی۔  
شوافع مضرات کہتے ہیں:

تفریق ایک ایسے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جو نکاح پر طاری ہوا ہے  
اور وہ نکاح کے منافی نہیں ہے۔ لہذا س کو عدت پوری ہونے تک مؤخر کیا جائے  
گا۔ (یاد رہے وہ سبب "ارتداد" ہے)

**احناف کا جواب:**

ارتداد منافی نکاح ہے اور روت کے ہوتے ہوئے نکاح کو باقی ماننے سے لازم  
آئے گا کہ ارتداد قابل معافی جرم ہے۔ حالانکہ یہ ایک ناقابل معافی جرم اور منافی عصمت  
ہے۔ اور نکاح کا مدار عصمت پر ہوتا ہے۔ تو جب عصمت ہی باقی نہ رہی تو نکاح کیونکر باقی  
رہے گا؟۔

**نکتہ:**

فساد وضع کا اعتراض اقوی ہوتا ہے اسکے ورود کے بعد معلل کیلئے جواب دینے کی  
محض نہیں رہتی ہے۔ البتہ مناقضہ میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس  
سے محل نزاع میں فرق واضح ہو جائے۔

### مناقضہ کا بیان

**المناقضہ:**

وھی تخلف الحکم عن الوصف الذی ادعی کونہ علة سواء کا  
لمانع او لغيرمانع

**ترجمہ:**

:مناقضہ وہ حکم کا نہ پایا جانا ہے اس وصف کے موجود ہونے کے باوجود جسکو معلل

نے اس حکم کی علت قرار دیا ہے۔ خواہ یہ کسی مانع کی وجہ سے ہو یا نہ ہو۔

یاد رہے یہ تعریف ان کے نزدیک ہے جو تخصیص علت کے قائل نہیں ہیں۔ اور جو تخصیص علت کے قائل ہیں ان کے نزدیک درسی تعریف ہے ”وہی تخلف الحکمر عن الوصف الذی ادعی کونہ علة لالمانع“ یعنی مناقضہ وہ حکم کا نہ پایا جانا ہے اس وصف کے موجود ہونے کے باوجود جسکو معلل نے علت قرار دیا مگر کسی مانع کی وجہ سے نہ

ہو۔

**مثال:**

**شوافع کہتے ہیں:**

تمہیم کی طرح وضو میں بھی نیت شرط ہے کیونکہ دونوں ہی طہارت ہیں تو نیت کی شرط میں دونوں علیحدہ علیحدہ کیونکر ہو سکتے ہیں؟  
یہاں شوافع نے طہارت کو نیت کی علت قرار دیا ہے۔

**احناف کی جانب سے مناقضہ:**

غسلِ ثوب و بدن بھی طہارت ہیں اسکے باوجود ان میں نیت کا حکم کوئی نہیں دیتا۔ تو دیکھئے یہاں آپ کا بیان کردہ وصف (طہارت) تو پایا گیا۔ مگر اس کا حکم (نیت) نہیں پایا گیا۔

اب شوافع مجبور ہوں گے کہ ایسی توجیہ کی طرف پناہ لیں جس سے وضو اور غسلِ ثوب و بدن میں فرق واضح ہو جائے۔

**چنانچہ وہ کہہ سکتے ہیں:**

وضو طہارت حکمی (اور امر تعبدی) ہے کیونکہ محل غسل (اعضاء اربعہ) میں نجاست کا ہوتا خلاف عقل ہے۔ اور امر تعبدی بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتا ہے۔ اہذا شرط نیت میں اسکا

حکم بھی تمیم کی طرح ہو گا۔

جبکہ غسلِ ثوب و بدن طہارتِ حقیقی ہے اور موافق عقل ہے۔ اس لئے اس میں نیت ضروری نہیں ہے۔ اس توجیہ سے جہاں دونوں میں فرق واضح ہو گیا وہیں آپ کا مناقضہ بھی باطل ہو گیا۔ کیونکہ ہم نے جس طہارت کو عملت بنایا ہے وہ ہے طہارتِ حکمیہ۔ جو غسلِ ثوب و بدن میں نہیں ہے۔

### احناف کا جواب:

وضو بدن سے نجاست نکلنے بعد لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ خرونخ نجاست سے طہارتِ زائل ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے خرونخ نجاست سے پورے جسم کا ناپاک ہو جانا امر منقول ہے۔ اس بارے میں قیاس تو یہ تھا کہ پیشاب وغیرہ کے بعد غسل واجب ہو کیونکہ منی مقدار میں پیشاب سے کم ہوتی ہے تو جب اسکی وجہ سے غسل فرض ہو جاتا ہے تو پیشاب وغیرہ سے بدرجہ اولی فرض ہونا چاہئے۔ لیکن چونکہ خرونخ مثی کا تحقیق کم ہوتا ہے۔ اسکا وہی حکم باقی رکھا گیا اور پیشاب وغیرہ کا تحقیق بکثرت ہوتا ہے اور بار بار غسل کرنا انتسان و حرج کا سبب بن جاتا اسلئے فقط اعضاے اربعہ مخصوصہ کو پورے جسم کے غسل کے قائم مقام قرار دیدیا گیا۔ جو کہ بدن کے اطراف ہونے اور گناہوں کے واقع ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ سو اگرچہ سارا بدن پاک کرنے کیلئے اعضاے اربعہ پر اقتدار کرنا خلاف عقل ہے لیکن خرونخ مثی کی وجہ سے بدن کا ناپاک ہو جانا اور پانی کے استعمال سے نجاست کا زائل ہو جانا عقل کے موافق ہے۔ لہذا اس کیلئے نیت کی شرط درست نہیں ہے۔ بخلاف تمیم کے کہ مٹی بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی حقیقت کے اعتبار سے غیر مطھر ہے اس لئے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

عملِ مؤثرہ پر فساد وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا امکان نہیں

عمل موثرہ پر السقوں بمحض العلة اور معارضہ وارد کئے جاسکتے ہیں۔ بخلاف فساد وضع اور مناقصہ کے جیسے کتاب و سنت اور اجماع پر فساد وضع اور مناقصہ وارد نہیں کئے جاسکتے ہیں۔ ایسے ہی عمل موثرہ پر بھی وارد نہیں کئے جاسکتے۔ کیونکہ عمل موثرہ کی تاثیر کتاب، سنت یا اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔

لیکن صورۃ مناقصہ وارد ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو اس کو چار طریقوں سے دور کرنا ضروری ہے۔

(۱) **دفع بالوصف**

(۲) **دفع بالمعنى الثابت بالوصف**

(۳) **دفع بالحكم**

(۴) **دفع بالفرض**

**دفع بالوصف:**

معترض جس وصف کو علت بنا کر مناقصہ کرے فرع میں اس کے عدم وجود کو ثابت کر کے مناقصہ کو دور کر دینا۔

**مثال:**

ہمارے نزدیک خرونج نجاست حدث ہے چنانچہ اگر سبیلین کے علاوہ بھی بدن نے نجاست کا خرونج پایا جائے تو حدث لاحق ہو جائے گا۔ اور یہ خرونج نجاست ایسی علت ہے کہ تاثیر قرآن مجید سے ثابت ہے قولہ تعالیٰ ”او جاء احد منكم من الغلط“ شوافع کا اعتراض:

جب آپ کے نزدیک خرونج نجاست حدث کی علت ہے تو پھر اس وقت کہ جب غیر سبیلین سے نجاست (مثلاً خون) خارج ہو مگر نہ ہے تو اس وقت آپ حدث کا حکم کیوں

نہیں لگاتے حالانکہ خرونج نجاست پایا گیا؟

جواب:

وہاں خرونج نہیں پایا گیا حدث کا حکم لگایا جائے۔ کیونکہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہوتی ہے اور ہرگز میں خون ہوتا ہے۔ چنانچہ جب کھال ہٹی تو رطوبت یا خون ظاہر ہو گیا۔ اس کا خرونج نہیں ہوا کیونکہ خرونج کہتے ہیں شئی کا داخل سے خارج کی طرف منتقل ہونا اور وہ بیہاں نہیں پایا گیا۔

دفع بالمعنى الثابت بالوصف:

وصف سے دلالۃ ایک ایسا معنی ثابت ہوتا ہے جس کے سبب وصف کو علت قرار دیا جاتا ہے۔ اس معنی کے عدم کو ثابت کر کے مناقضہ کو رد کر دینا۔

جیسے ہم مذکورہ مناقضہ کا رد و سرے طریقے سے یوں کریں کہ خرونج نہیں ایک معنی کی وجہ سے حدث کی علت بنتا ہے اور وہ معنی ہے ”پاکیزگی کے حصول کیلئے اس جگہ کے دھونے کا وجوب جہاں نجاست لگی ہے“، کیونکہ خرونج نجاست پورے بدن کی طہارت کو ختم کر دیتا ہے۔ جس کی وجہ سے اولاً اس جگہ کو دھوننا واجب ہوتا ہے۔ جہاں سے نجاست نکلی ہے پھر پورے بدن کو دھوننا واجب ہوتا ہے کیونکہ ”وجوب تطهیر“ وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا۔ لہذا جب موضع اصابت کو دھوننا واجب ہوا تو لامحالہ پورے بدن کو دھوننا واجب ہو گیا۔ لیکن حرنج عظیم کے پیش نظر اعضاء اربعہ پر اقتدار کیا گیا۔ اور مذکورہ صورت میں کسی کے بھی نزدیک اس جگہ کو دھونا ضروری نہیں ہے۔ جہاں خون یا رطوبت ظاہر ہوئی ہو تو جب یہ معنی نہیں پایا گیا تو وصف خرونج کو علت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ گویا وصف خرونج پایا ہی نہیں گیا۔ لہذا اس کا حکم (حدث) بھی نہیں پایا گیا۔ فائد فع النقص

دفع بالحکم:

مفترض کہے کہ فلاں فرع میں آپ کی مسلمہ علت تو پائی جا رہی ہے مگر جو حکم آپ نے اس سے ثابت کیا ہے وہ نہیں پایا جا رہا۔ چنانچہ اس حکم کے وجود کو ثابت کر کے مناقضہ کو دور کر دینا۔

**مثال:**

شوافع کی جانب سے اعتراض ہوتا ہے کہ مسلسل بننے والے زخم سے بھی حدث لاحق ہو جانا چاہئے کیونکہ اس میں بھی خروج نجاست پایا جاتا ہے مگر آپ کے نزدیک جب تک وقت باقی رہے حدث لاحق نہیں ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اسکے ہوتے ہوئے آپ کا ثابت کردہ حکم نہیں پایا گیا؟

**جواب:**

ہمارے نزدیک مذکورہ فرع میں خروج نجاست کا حکم پایا گیا ہے۔ لیکن ضرورت کی بناء پر اس حکم کو خروج وقت کے بعد تک موخر کیا گیا ہے۔ اور اسی حالت کی وجہ سے“ وقت نکلنے کے بعد ”وضولا زم ہوتا ہے۔

**دفع بالغرض:**

کسی غرض کو ثابت کر کے مفترض کے مناقضہ کو دور کر دینا۔

**مثال:**

مذکورہ فرع پر وارد کئے گئے مناقضہ کا ایک اور جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ قیاس سے ہماری غرض خون اور پیشاب کے حکم میں برابری قائم کرنا ہے تاکہ فرع اصل جسی بن جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ پیشاب جس کو ہم نے اصل قرار دیا ہے موجب حدث ہے اور جب یہ سلسل بول کی صورت میں مسلسل نکنا شروع ہو جائے تو قابل معافی ہو جاتا ہے تاکہ نماز قائم کی جاسکے کیونکہ وقت داخل ہونے پر بندہ نماز کا مامور ہو جاتا ہے اور اس کی

ادائیگی حالت حدث میں غیر متصور ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ سلسل بول کو قابل معافی قرار دیا جائے۔ اسی طرح غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیزوں کا حکم ہے کہ وہ بھی موجب حدث ہوتی ہیں اور جب یہ سلسل نکنا شروع ہو جائیں تو وہ بھی قابل معافی ہو جاتی ہیں اس طرح اصل اور فرع میں برابری ثابت ہو گئی۔

### معارضہ کا بیان

**معارضہ:**

هی اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم

**ترجمہ:**

ایس دعوی کے خلاف دلیل قائم کرنا جس پر مخالف مدعی مت Dell نے دلیل قائم کی  
ہے۔

**معارضہ کی اقسام:**

**معارضہ کی دو قسمیں ہیں:**

(۱) **معارضہ فیہامناقضہ**

(۲) **معارضہ خالصہ**

کیونکہ معارض کی دلیل یا توبعینہ وہی دلیل ہو گی جو مدعی مت Dell نے دی ہے یا  
نہیں پہلی صورت میں معارضہ فیہامناقضہ ہے اور دوسری صورت میں معارضہ خالصہ ہے۔

**معارضہ فیہامناقضہ:**

ایسا معارضہ جس میں معارض کی دلیل بعینہ وہی ہو جو مدعی مت Dell نے دی ہے۔  
اسکو اہل اصول و مناظرہ قلب کہتے ہیں۔

یار سے معارضہ فیحا مناقضہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں معارضہ اصل ہوتا ہے اور ضمانتی مناقضہ پایا جاتا ہے۔ معارضہ تو اس حیثیت سے ہے کہ معارض ایسے وصف کو ثابت کرتا ہے جو مدعاً متدل کے دعویٰ کے خلاف کو ثابت کرتا ہے۔ اور مناقضہ اس حیثیت سے ہے کہ مدعاً متدل کی دلیل اس کے بجائے مخالف کی دلیل بن جاتی ہے اور اس سے مدعاً متدل کی دلیل میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔

**نوت:**

مناقضہ کو ضمانتی اس لئے بھی رکھا گیا ہے کہ دلائل موژہ پر ارادۃ نقض وارد نہیں کیا جاسکتا۔

**قلب کی اقسام:**

چونکہ معارضہ فیحا مناقضہ کو قلب بھی کہا جاتا ہے لہذا اسکی اقسام قلب کے نام سے بیان کی گئی ہیں۔

**قلب کی دو قسمیں ہیں:**

**قسم اول:**

قلب العلة حکما والحکم علة

**ترجمہ:**

علت کو حکم اور حکم کو علت میں تبدیل ہونا۔

**وجہ تسمیہ:**

”قلب“، قلب الاناء سے ماخوذ ہے۔ یعنی اوپر والے برتنوں کو نیچے اور نیچے والے برتنوں کو اوپر کر دینا۔ اور معارضہ فیحا مناقضہ کو اس لئے قلب کہتے ہیں کہ اس میں تغییل کو اسکی اصل صورت کے مخالف صورت کی طرف پھیر دیا جاتا ہے کہ حکم کو علت اور علت

کو حکم بنادیا جاتا ہے۔ اور علت اصل ہونے کی وجہ سے حکم سے اعلیٰ ہوتی ہے اور حکم علت کے تابع ہونے کی وجہ سے اسفل ہوتا ہے۔ تو لہذا علت کو حکم اور حکم علت بنانے سے اعلیٰ کو اسفل اور اسفل کو اعلیٰ کی جگہ رکھنا لازم آتا ہے۔ فاصلہ!

**نوٹ:**

یہ قسم صرف اس تعلیل میں پائی جائے گی جس میں ایسے حکم شرعی کو علت قرار دیا جائے جس کو دوبارہ حکم بھی بنایا جاسکے۔ ایسی تعلیل جس میں صرف وصف خالص پایا جائے وہاں یہ قسم نہیں پائی جائے گی۔ اسکی صورت یہ ہے کہ اصل (یعنی مقیس علیہ) میں ایک علت کے دو حکم پائے جائیں مدعی معلل، ان میں سے ایک کو دوسرے کیلئے علت بنادے پھر اس علت کو فرع کی طرف متعددی کر دے۔ جیسے حدود کے باب میں آزاد مسلمانوں میں دو حکم پائے جاتے ہیں پر کے لئے سو کوڑے اور شادی شدہ کیلئے رجم۔ ان دونوں کی علت زنا ہے۔ اب تفضیلی مثال ملاحظہ کریں۔

**مثال:**

شوافع کے نزدیک آزاد کافر بکر زانی کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں اسلئے کافر شیب کو رجم کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ آزاد مسلمان بکر زانی کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں اس لئے آزاد مسلمان شیب کو رجم کیا جاتا ہے۔ شوافع نے آزاد مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے آزاد کافر غیر شادی شدہ زانی کے کوڑے کو ”علت“ قرار دیا ہے آزاد کافر شادی شدہ کو رجم کرنے کی۔ الحاصل انہوں نے مائہ جل کو دھم کی علت قرار دیا ہے کہ جو حقیقت میں علت نہیں بلکہ حکم شرعی ہے۔

**معارضہ فیہا مناقضہ:**

ہم نے اس دلیل پر معارضہ فیہا مناقضہ کیا ہے کہ آزاد مسلمان بکر زانی کو کوڑے لگائے

جاتے ہیں کیونکہ آزاد مسلمان شیب کو رجم کیا جاتا ہے۔ شوافع نے جس کو علت قرار دیا ہم نے اسے حکم بنادیا اور جس کو حکم قرار دیا ہم نے اسے علت بنادیا۔ جس سے شوافع کی جانب پیش کردہ تعلیل تبدیل ہو گئی۔ توجہ ہماری اس تعلیل کی وجہ سے ان کی تعلیل میں انقلاب کا احتکال پیدا ہو گیا۔ تو ان کی تعلیل مقیس علیہ کی اصل فاسد ہو گئی اور قیاس باطل ہو گیا۔ لہذا یہاں معلل مدعی کا صرف دعویٰ ہی باتی رہ گیا۔

فائدہ: مذکورہ صورت میں ہم احناف کی جانب سے بیان کیا گیا تھا قلب صورۃ معارضہ ہے۔ کیونکہ ہماری دلیل شوافع کے دعویٰ کے خلاف کو ثابت کرتی ہے۔ اور معنی مناقضہ ہے کیونکہ جب قلب کی وجہ سے مقیس علیہ کا حکم علت میں بدل گیا تو مقیس علیہ مطلوبہ حکم میں مقیس علیہ نہ رہا۔

فائدہ: شوافع کے نزدیک احسان کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک کافر محسن ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک اسلام شرط ہے اس لئے کافر محسن نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ہمارے نزدیک کافر پر ایک ہی قسم کی حد جاری کی جاتی ہے یعنی ”سو کوڑے“ خواہ شیب ہو کہ بکر۔

### قسم ثانی:

قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهدا له

ترجمہ:

وہ علت جو مدعی مت Dell کی دلیل ہوا اسکو اس طرح سے پھیر دینا کہ مدعی مت Dell کے خلاف دلیل بن جائے۔

### وجہ تسمیہ:

قلب کی یہ قسم ”قلب الجراب“ سے ماخوذ ہے یعنی تو شہدان کے اندر کے حصے کو

ہاہر اور باہر کے حصے کو اندر کی جانب کر دینا۔ لہذا اس محل سے تو شہداں کا وہ حصہ جو تمہاری طرف تھا وہ دوسری طرف ہو گیا اور جو دوسری طرف تھا وہ تمہاری طرف ہو گیا۔ یہی حال قلب کے بعد علت کا ہو جاتا ہے کہ علت کی پشت معارض کی طرف اور رخ مدعی متدل کی طرف تھا لیکن قلب کے بعد پشت مدعی متدل کی طرف اور رخ معارض کی طرف ہو جاتا ہے۔

نوٹ:

قلب کی یہ قسم اس وقت پائی جائے گی جب مدعی متدل کے وصف کے ساتھ ایک اور وصف زائد کو ثابت کیا جائے۔ اس طور پر کہ وصف زائد وصف اول کی تفسیر بنے۔

مثال:

شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ تعین نیت کے بغیر انہیں ہو گا کیونکہ یہ روزہ فرض ہے۔ جیسے رمضان کا قضاء روزہ بالاتفاق تعین نیت کے بغیر انہیں ہوتا ہے۔ یہاں شوافع نے تعین نیت کیلئے فرضیت کو علت قرار دیا ہے۔ انہوں نے صوم رمضان کو صوم قضاء پر قیاس کیا ہے۔

ہم نے ان پر قلب کے ذریعے معارضہ کیا۔ اس طور پر کہ ہم نے اس وصف (یعنی فرضیت) کو عدم تعین کی علت بنادیا جس کو شوافع حضرات نے تعین کی علت بنایا ہے۔ وہ اس طرح ہے کہ جب انہوں نے فرضیت کو نہیں رکھا۔ اور یہ واضح نہیں کیا کہ فرضیت جو تعین کی علت ہے وہ تعین سے پہلے ہے یا بعد۔ چنانچہ ہم نے اس وصف کی وضاحت کرتے ہوئے قلب میں ایک اور وصف ”بعد تعینہ“ کا اضافہ کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ صوم رمضان شروع کرنے سے قبل ہی شارع کی جانب سے متعین ہے۔ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ﷺ (اذ انس لخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان) اس کو دوبارہ

متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہو جاتا ہے۔ دوبارہ اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

لہذا وہ وصف جو مدعی متداول کے دعویٰ پر دلیل تھا نہ کوہ وضاحت کے بعد ہماری دلیل بن گیا۔

### قلب تسویہ

قلب کی دونوں قسموں کے علاوہ ایک قسم اور بھی پائی جاتی ہے جسے قلب تسویہ کہا جاتا ہے اور یہ فاسد ہے کیونکہ اس میں مناقصہ نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صرف معارضہ پایا جاتا ہے

جیسے شوافع کے نزدیک نقی عبادت شروع کر دینے سے لازم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ شروع کر کے فاسد کر دینے سے بھی قضاء واجب نہیں ہوتی ہے جیسے نماز روزہ۔ احناف کے نزدیک نقی عبادات قصدًا شروع کے دینے سے لازم اور فاسد کر دینے کی صورت میں قضاء واجب ہوتی ہے۔

### شوافع کی دلیل:

نقی عبادت فاسد ہو جائے تو اسکو پورا کرنا ناجائز ہوتا ہے۔ اور اسکی قضاء واجب نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ عبادت شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو۔ جیسے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے۔

یہاں شوافع نے عدم لزوم کے لئے عدم الافضاء فی الفسکھلت قرار دیا ہے۔ اور اس مسئلے کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ کہ جیسے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کے فاسد ہو جانے کی صورت میں اسکی قضاء واجب نہیں ہوتی ہے۔ یہی حال دیگر نقی عبادات کا بھی ہے۔

### جواب:

بعض احناف نے اس پر معارضہ کیا ہے کہ آپ نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے تو جیسے وضو میں شروع اور نذر دونوں مساوی ہیں (کہ اس سے وضولازم نہیں ہوتا ہے) ایسے ہی ضروری ہے کہ نوافل میں بھی شروع اور نذر دونوں مساوی ہوں۔ تاکہ اصل اور فرع کے حکم ایک جیسے ہوں۔ اور عدم لزوم کے حکم میں نوافل کے شروع اور نذر میں استوا ممکن نہیں ہے کیونکہ نوافل نذر ماننے سے بالاجماع لازم ہو جاتے ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ نوافل شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں تاکہ نذر اور شروع میں استوا پایا جائے (اگرچہ لزوم کے حکم میں) جبکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں لہذا آپ کی بیان کردہ تقلیل درست نہیں ہے۔

### یہ قلب فاسد ہے:

شافعی نے جس وصف کو عدم لزوم کی علت قرار دیا ہے اس معارضہ میں احناف نے اسکو مساوات کی علت قرار دیا ہے۔ اس طور پر یہ قلب ہے لیکن قلب فاسد ہے۔ اسکی دو وجہات ہیں۔

### وجہ اول:

معلل جو حکم لیکر آیا ہے۔ مفترض وہ نہیں بلکہ دوسرا حکم لیکر آیا ہے۔ جونہ تو معلل کے حکم کے خلاف ہے نہ معلل نے اسکی نفی کی ہے۔ معلل تو وصف ”عدم الاضاء في الفساد“ کے ذریعے عدم لزوم کو ثابت کر رہا ہے اور مفترض اسی وصف سے مساوات کو ثابت کر رہا ہے جس کی معلل نے کوئی نفی نہیں کی ہے۔

### وجہ ثانی:

کلام میں اصل اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا لہذا مساوات معنی کے اعتبار سے

ہونی چاہیے تھی جو کہ یہاں نہیں پائی گئی کیونکہ وضو میں مذرو شروع کے حکم میں مساوات "عدم لزوم" کے اعتبار سے ہے جبکہ نوافل میں مذرو شروع کے حکم میں مساوات "لزوم" کے اعتبار سے ہے۔

لہذا یہ قیاس باطل ہے کیونکہ شرائط قیاس میں سے ہے کہ اصل کا حکم فرع میں بعینہ متعدد ہو۔ جبکہ یہاں فرع میں حکم (ثبوت استواء سے سقوط استواء میں) تبدیل ہو چکا ہے۔

### معارضہ خالصہ کا بیان

#### معارضہ خالصہ:

معارضہ خالصہ سے مراد وہ معارضہ ہے جو مناقضہ سے خالی ہوتا ہے۔

اہل مناظرہ اس کو "معارضہ بالغیر" کہتے ہیں۔

#### اسکی دو قسمیں ہیں:

(۱) معارضہ حکم الفرع (۲) معارضہ فی علة الاصل۔

#### معارضہ فی حکم الفرع:

معترض کا ایسی دوسری علت بیان کرنا جو معلل کے خلاف دوسرے حکم کو ثابت کرے بعینہ اسی مقام (محل) میں جس میں معلل نے ثابت کیا ہے۔ یہ معارضہ صحیح ہے۔

#### مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

مسح راس میں تثبیت مسنون ہے کیونکہ غسل (دھونا) کی طرح مسح بھی وضو کا ایک رکن ہے تو جس طرح دیگر اعضاء کو دھونے میں تثبیت مسنون ہے اسی طرح مسح میں بھی تثبیت مسنون ہے۔

یہاں امام شافعی علیہ الرحمہ نے ”رکنیت“ کو سچ راس میں تثبیت کی علت قرار دیا ہے۔ اور اس کو اعضاء کے غسل پر قیاس کیا ہے۔ ہم نے کہا سچ راس میں تثبیت منون نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سچ علی الخف کی طرح سچ ہے۔

ہم نے اس معارضہ کے ذریعے ان کی علت کو باطل نہیں کیا ہے بلکہ بلکہ بعضہ اسی مقیس میں ایک دوسری علت کے ذریعے ان کے حکم کے خلاف ایک دوسرا حکم ثابت کیا ہے۔ ہم نے سچ راس کو سچ علی الخفین پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ سچ راس میں تثبیت منون نہیں ہے۔ کیونکہ سچ عدم تثبیت کی علت ہے اور وہ دونوں میں موجود ہے۔

### معارضہ فی علة الاصل:

مفترض کا ایک ایسی دلیل لے کر آنا جو اس بات پر دلالت کرے کہ اصل میں علت وہ نہیں ہے جو معلل نے بیان کی ہے بلکہ دوسری چیز ہے جو کہ فرع میں نہیں پائی جاتی۔ اس کو مفارقة بھی کہتے ہیں یہ معارضہ باطل ہے۔

### معارضہ فی علة الاصل کے بطلان کی وجہ:

مفترض معلل کی علت کے مقابلے میں علت قاصرہ لیکر آئے گا یا علت متعدیہ اگر علت قاصرہ لیکر آئے تو یہ معارضہ باطل ہو گا کیونکہ تعقیل کا حکم علت قاصرہ نہیں ہے بلکہ علت متعدیہ ہے۔ اور اگر علت متعدیہ لیکر آئے تو یہ بھی باطل ہو گا اگرچہ تعقیل کا حکم تعدیہ ہے لیکن یہاں حکم متنازع فیہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ علت یہاں معلوم ہے اور عدم علت عدم حکم کا موجب نہیں بنتا ہے کیونکہ ایک حکم کی مختلف علتوں ہو سکتی ہیں۔

### عملت قاصرہ کی مثال:

ہم احناف سونا چاندی پر قیاس کرتے ہوئے لو ہے کہ بد لے لو ہے کی بیع بالتفاضل کو ناجائز قرار دیتے ہیں کہ اس میں حرمت ربوائی علت قدر و جنس پائی جاتی ہے۔

اس پر شوافع نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ سونا چاندی میں حرمت ربوائی علت قدر و جنس نہیں ہے بلکہ "شہدیت" ہے اور وہ لوہے میں نہیں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اسکی بیع بالتفاضل جائز ہے۔ ہمارے نزدیک یہ معارضہ اسلئے باطل ہے کہ یہاں تقلیل علت قاصرہ کے ذریعے بیان کی گئی ہے جو کہ تقلیل کا حکم نہیں ہے۔

### عملت تعدیہ کی مثال:

ہم احناف گندم اور جو پر قیاس کرتے ہوئے چونے کے بد لے چونے کی بیع بالتفاضل کو ربوا قرار دیتے ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں موجود علت قدر و جنس مقیس میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس پر شوافع نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ مقیس علیہ میں علت قدر و جنس نہیں بلکہ "اقتیات اور اذ خار" ہے جو کہ مقیس میں مفقود ہے۔ لہذا چونے کی بیع بالتفاضل جائز ہے۔

ہمارے نزدیک یہ معارضہ اس لئے درست نہیں ہے کہ معترض کی علت کا "حکم تنازع فیہ" سے کوئی تعلق نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ علت "حکم تنازع فیہ" میں معدوم ہے اور عدم علت عدم حکم کا موجب نہیں بنتا ہے اور ایک حکم کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔

### قاعدہ کلیہ:

کل کلام صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة ف  
علی سبیل الممانعة

ہر کلام جو اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہو جسے مفارقة کے طور پر پیش کیا جاتا ہے (بہتر یہ ہے کہ) تو اسے ممانعت کے طور پر پیش کرے تاکہ وہ کلام مقبول ہو اور اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہو۔

اگر راہن شی مرحون کو فروخت کر دے تو یہ بیع مرثین کی اجازت پر موقوف ہو گی اور اگر راہن عبد مرحون کو آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ شوافع کہتے ہیں کہ اگر راہن مالدار نہ ہو تو اس کا عحق نافذ نہیں ہو گا اور اگر مالدار ہو تو اس بارے میں شوافع کے دو اقوال ہیں۔ شوافع عبد مرحون کے عحق کو شی مرحون کی بیع پر قیاس کرتے ہیں کہ جیسے راہن شی مرحون کی بیع کر دے تو اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی ہے بلکہ مرثین کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے کیونکہ اگر مرثین کی اجازت کے بغیر بیع نافذ ہو جائے تو اس سے ابطال حق مرثین لازم آتا ہے۔ لہذا راہن کا عحق عبد مرحون میں نافذ نہیں ہو گا۔

شوافع نے اصل و فرع میں بیع اور عحق کے عدم نفاد کی علت "ابطال حق مرثین" کو قرار دیا ہے۔

ہمارے بعض احناف جو مفارقه کے قائل ہیں انہوں نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ عحق اور بیع میں فرق ہے کیونکہ بیع بعد العقاد فتح کا احتمال بھی رکھتی ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے بیع موقوف بھی ہوتی ہے۔ جبکہ عحق بعد العقاد فتح کا احتمال نہیں رکھتا اور اسی بناء پر یہ موقوف بھی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا بیع کے عدم نفاد کی علت وہ نہیں ہے جو شوافع نے بیان کی ہے بلکہ اس کی علت احتمال فتح ہے اور یہ علت فرع میں نہیں پائی جاتی ہے لہذا عحق کو بیع پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

### وضاحت:

بعض احناف کی جانب سے بیان کردہ یہ فرق اگرچہ فی نفسه درست ہے۔ لیکن چونکہ اس کو مفارقه کی صورت میں ذکر کیا ہے اس لئے یہ فرق غیر مقبول ہے۔ اس کو مقبول بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو ممانعت کے طور پر پیش کیا جائے۔ اور یوں کہا جائے کہ قیاس تو اسلئے ہوتا ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف متعدد کیا جائے نہ کہ اس لئے کہ اصل کا حکم ہی

ہدی و پایا جائے۔ جبکہ آپ نے اصل کے حکم کو تبدیل کر دیا ہے کیونکہ اصل کا حکم توقف ہے۔ جو کہ شروع میں رد کا اور بعد ثبوت "فتح" کا احتمال رکھتا ہے اور یہ حکم فرع (یعنی اعتاق) میں نہیں پایا جاتا ہے۔ اور آپ فرع (اعتاق) میں اس چیز کو کامل طور پر باطل قرار دے رہے ہیں جو کہ فتح درد کا کوئی احتمال ہی نہیں رکھتی (یعنی حق) اس طرح آپ نے فرع میں اصل والا حکم ثابت نہیں کیا بلکہ ایک نیا حکم ثابت کیا ہے اور وہ ہے "بطلان"

### اصل فی الترجیح

جب دو دلیلوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو اس تعارض کو ختم کرنے کیلئے ترجیح کی ضرورت ہیش آتی ہے۔ اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح بیان نہ کر سکے اور مفترض کی دلیل قوت میں جب تک مستدل کی دلیل کے برابر ہو گی تو وہ معارضہ قائم رہے گا۔ اور مستدل کا دعویٰ ثابت نہیں ہو گا۔ اور اگر مستدل وجہ ترجیح بیان کر دے تو مفترض دوسری وجہ ترجیح کے ذریعے معارضہ کر سکتا ہے۔

### ترجیح:

"هو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر و صفا" یعنی ترجیح کہتے ہیں "دو برابر دلیلوں میں سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر فضیلت دینا کسی وصف کا اعتبار کرتے ہوئے"۔

### وصفا:

مصطفیٰ علیہ الرحمہ نے "وصفا" کی قید لگا کر واضح کر دیا کہ وجہ ترجیح کوئی مستقل دلیل نہیں ہو گی بلکہ ترجیح دی جانے والی دلیل کے اندر پایا جانے والا "معنی" ہی وجہ ترجیح ہو

اسی وجہ سے اہل اصول کہتے ہیں کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ تیرا قیاس بذات خود ایک مستقل دلیل ہے۔ ایسی صورت میں ایک طرف ایک

قیاس دوسری طرف دو قیاس ہوں گے۔ جیسے چار آدمیوں کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت پر ترجیح نہیں دی جاتی ہے۔ ”کیونکہ ترجیح کامدار کثرت دلائل نہیں ہوتا بلکہ کسی بھی دلیل میں پایا جانے والا وصف زائد ہوتا ہے“، یہی وجہ ہے کہ عادل کی شہادت کو فتن کی شہادت پر عادل کی ذات میں پائے جانے والے وصف عدالت کی وجہ سے ترجیح دی جاتی ہے۔ اسی طرح ایک آیت کو دوسری آیت پر کسی تیری آیت کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح ایک حدیث کو دوسری حدیث پر کسی تیری حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ الحال صل دو متعارض دلیلوں میں سے ترجیح اسی کو ملے گی جس کی ذات میں قوت زیادہ ہوگی۔ چنانچہ کئی زخم لگانے والے شخص کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ کہ زید بنے بکر کو ایک زخم لگایا جو خطاء اس کے قتل کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہوا، اور خالد نے بکر کو اس طرح کے ایک سے زائد زخم لگائے جس سے بکر کا انتقال ہو گیا تو دونوں پر برابر برابر دیت لازم آئے گی۔ البتہ اگر ایک کا زخم مہلک ہو مثلاً اس نے گردن کاٹ دی دوسرے کا مہلک نہ ہو کہ اس نے ہاتھ کا ٹا تو قتل کی نسبت زخم لگانے والے کی طرف ہوگی۔

### وجوه ترجیح کا بیان

وہ امور جن کی وجہ سے دلائل کو ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

### ترجیح بقوّۃ الاُثر:

یعنی دو قیاسوں میں سے جس کا اثر دوسرے کے مقابلے میں زیادہ قوی ہو گا نے دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ تاثیر ایسا معنی ہے جو کہ دلیل میں موجود ہوتا ہے۔ اسی

تا شیر کی وجہ سے دلیل میں فضیلت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا جس دلیل کا اثر تو یہ ہوگا اسی کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں فضیلت پائی گئی ہے۔ جیسے احسان کا اثر تو یہ ہو تو اس کو قیاس جلی پر ترجیح دی جائے گی۔

توجیح بقوۃ ثبات الوصف علی الحکم المشهود به:  
یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے جس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ الزم ہوگا اس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔

جیسے ہم مسح راس میں مسح کو ”عدم تثبیث“ (جو کہ تخفیف ہے) کے لئے علت بناتے اور بوضو (یعنی مسح) اپنے حکم (یعنی تخفیف) کے ساتھ الزم ہے جہاں کہیں بھی مسح پایا جاتا ہے وہاں تخفیف بھی پائی جاتی ہے۔ جیسے مسح علی الحف، مسح علی البھیرہ، اور ختم۔ امام شافعی علیہ الرحمہ ”رکنیت“ کو ”تثبیث مسح“ کی علت قرار دیتے ہیں۔ کہ مسح وضو کے دیگر اركان کی طرح ایک رکن ہے جیسے دیگر اركان میں تثبیث مسنون ہے اسی طرح مسح میں بھی تثبیث مسنون ہے۔ یہاں ہمارے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے قیاس کے درمیان تعارض ہو گیا ہے۔ مگر ترجیح ہمازے قیاس کو ملے گی کیونکہ اس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ الزم ہے جبکہ ان کے قیاس کا وصف الزم نہیں ہے کیونکہ اركان نماز جیسے قیام، قعود، رکوع، بجود وغیرہ میں تثبیث نہیں پائی جاتی ہے حالانکہ ان سب میں رکنیت پائی جاتی ہے معلوم ہوا رکنیت تثبیث کی علت نہیں ہے بلکہ نماز کے اركان کا حکم یہ کہ ان کو کامل طریقے سے پورا کیا جائے نہ کہ تکرار کے ساتھ یہی وجہ سے اركان نماز میں تکرار شروع نہیں ہوئی ہے۔

### دفع اعتراض:

مسح کا اثر تخفیف میں ہر اس جگہ لازم ہے جہاں تطہیر غیر معقول پائی جائے یعنی

مسح کا حکم (تخفیف) لازمی طور پر وہاں پایا جائے گا جہاں تطہیر غیر معقول پائی جائے گی جیسے  
تینم، مسح علی الْخَفْ وغیره،

اور جہاں تطہیر غیر معقول نہ ہو بلکہ تطہیر معقول ہو وہاں یہ حکم لازم نہیں ہو گا۔ جیسے  
غیر پانی کے ساتھ استخاء کہ وہاں تکرار مشروع و مسنون ہے۔

**ترجمیح بکثرة ا لاصول :**

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے جس قیاس کے وصف کیلئے زیادہ مقیس علیہ شاہد  
ہوں اسکو دوسرے پر ترجیح ملے گی۔ جیسے مسح راس میں وصف (یعنی علت) مسح ہے اور اس کا  
حکم تخفیف ہے اس وصف کے صحیح ہونے پر متعدد مقیس علیہ شاہد ہیں جیسے تینم، مسح علی الجبیرہ  
مسح علی الْخَفْ کہ ان سب میں وصف مسح ہے اور ہر ایک میں اسکا حکم تخفیف پائی جاوی ہے  
لہذا یہ سب مسح راس میں وصف مسح کے صحیح ہونے پر شاہد ہیں۔ جبکہ شوافع کے قیاس کے  
وصف یعنی رکنیت کے صحیح ہونے پر صرف ایک مقیس علیہ شاہد ہے اور وہ ہے عسلِ اعضاے  
وضو۔ لہذا ہمارے قیاس کو شوافع کے قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

**نوت:**

یہ بات یاد رہے کہ ہماری دلیل وصف ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ جس سے وصف کو  
نکالا گیا جبکہ مقیس علیہ کے زیادہ ہونے سے وصف میں زیادہ تاکید پیدا ہو جاتی ہے اور  
وصف اپنے حکم کے ساتھ لازم ہو جاتا ہے۔

**فائده:**

ذکورہ تینوں وجہ ترجیح کا مرجع صرف ایک ہی معنی ہے اور وہ ہے ”ترجیح بقوۃ تاثیر الوصف  
” تاہم جہتیں مختلف ہونے کی وجہ سے تین قسمیں بنی ہیں کہ پہلی قسم میں ذات وصف پر  
دوسری میں حکم پر تیسری میں اصل پر نظر ہوتی ہے۔

### ترجیح بالعدم عند عدمه:

اس وجہ ترجیح کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کو سمجھنا ضروری ہے۔ کہ وصف "مطرد" بھی ہوتا ہے۔ اور "منعکس" بھی ہوتا ہے اور "مطرد عکس" کا مجموعہ بھی ہوتا ہے۔ مطرد اس طرح ہوتا ہے کہ وصف ہو تو حکم بھی ہو مگر ضروری نہ ہو کہ وصف نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو اور منعکس اس طرح ہوتا ہے کہ وصف نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔ اور مطرد عکس کا مجموعہ اس طرح ہوتا ہے کہ وصف ہو تو حکم ہو وصف نہ ہو تو وہ حکم بھی نہ ہو۔ اب ہم اس وجہ ترجیح کے معنی کی طرف آتے ہیں:

اس وجہ ترجیح کا تعلق عکس سے ہے۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ دلیل کو عکس کی وجہ سے ترجیح دینا۔

تاہم یہ بات یاد رہے جو وصف مطرد و منعکس ہو اس کو اس وصف پر ترجیح ملے گی جو مطرد تو ہو مگر منعکس نہ ہو (یعنی وصف ہو تو حکم ہو اور وصف نہ ہو تو حکم معذوم نہ ہو بلکہ اس وقت بھی حکم موجود ہو)

**مثال:**

مسح راس میں تخفیف (یعنی عدم تسلیث) کی علت ہے تو جہاں کہیں وصف مسح پایا جاتا ہے وہاں اس کا حکم (یعنی تخفیف) بھی پایا جاتا ہے۔ اور جہاں کہیں یہ وصف نہیں پایا جاتا وہاں اس کا حکم بھی نہیں پایا جاتا۔ جبکہ وصف رکن جسے شوافع تسلیث کی علت قرار دیتے ہیں بعض مقامات میں نہیں ہوتا ہے مگر وہاں اس کا حکم (یعنی تسلیث) پایا جاتا ہے جیسے کلی اور استشاق کہ وضو کے رکن نہیں مگر ان میں تسلیث پائی جاتی ہے۔ لہذا ہمارے وصف کو شوافع کے وصف پر ترجیح دی جائے گی۔ (یہاں ہمارا ذکر کردہ وصف مطرد و منعکس ہے اور ان کا ذکر کردہ وصف مطرد تو ہے مگر منعکس نہیں)

نکھلے وجہہ ترجیح میں یہ آخری وجہہ ترجیح چاروں میں اضعف یعنی ضعیف ترین ہے۔ کیونکہ اسکی بنیاد عدم پر ہے (”یعنی وصف نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو“) اور عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہذا عدم کو بنیاد بنا کر ترجیح دینا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر حکم کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو پھر اس وصف کے عدم سے وہ حکم بھی نہ پایا جائے تو وہ وصف زیادہ واضح ہوتا ہے وصف مطرد غیر منکس سے (یہ بات اور گزر چکی ہے اور اس کے ذریعے سے مصنف علیہ الرحمہ ان لوگوں کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں: عدم سے کوئی چیز متعلق نہیں رکھتی ہے۔ لہذا عدم علت نہ تو عدم حکم کا موجب بنتا ہے نہ وجود حکم کا کیونکہ وہ تو کوئی شی نہیں ہے اور ترجیح امر وجودی سے خاصل ہوتی ہے)

فائدہ: عام اصولیں کے نزدیک ترجیح کی قسم درست ہے۔ کیونکہ عدم وصف کے وقت حکم کا نہ پایا جانا دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ خاص ہے۔

### دو وجہہ ترجیح میں تعارض کا بیان

جیسے ادلہ کے درمیان تعارض پیدا ہو جاتا ہے پھر ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اسی طرح وجود وجہہ ترجیح میں بھی تعارض پیدا ہو جاتا ہے پھر ان میں سے بھی کسی ایک کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آتی ہے ورنہ تعارض باقی رہتا ہے جس کی وجہ سے دونوں تعارض دلیلیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

### وجود وجہہ ترجیح کے درمیان تعارض کی تین قسمیں ہیں:

وجود وجہہ ترجیح کے درمیان تعارض کی تین قسمیں ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے ان میں سے ایک کو بیان کیا ہے اور باقی دو کو واضح ہونے کی وجہ سے بیان نہیں کیا۔  
تمہید: وصف ذاتی یا وصف عارضی ہی وجہہ ترجیح ہوتا ہے۔

### وجہ حصر:

دو جوہ ترجیح میں سے یا تو ہر ایک وصف ذاتی ہو گا یا نہیں۔ دوسری صورت میں ہر ایک وصف عارضی ہو گا یا نہیں۔ اگر نہ ہو تو ایک وصف ذاتی ہو گا اور دوسری وصف عارضی، مصنف علیہ الرحمہ نے اس تیری قسم کو بیان کیا ہے ۔

باقی پہلی دو قسموں کے بارے میں یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے معنی کی قوت کو دیکھا جائے گا اگر ممکن ہو تو صحیح ورنہ تعارض باقی رہے گا اور دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی۔

### قسم ثالث:

جب دو متعارض قیاس ایسے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک میں وجہ ترجیح موجود ہو تو جو وجہ ترجیح وصف ذاتی ہو گی اس کو ”وجہ ترجیح جو وصف عارضی ہو“ پر ترجیح دیجائے گی۔ کیونکہ وصف ذاتی قائم بالذات ہوتا ہے اور وصف عارضی وصف ذاتی کی وجہ سے قائم ہوتا ہے اور اسکے تابع ہوتا ہے اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے اصل کو باطل نہیں کر سکتا۔

### وضاحت:

وصف ذاتی سے مراد ایسا وصف جس کے بغیر ذات نہیں پائی جاتی ہے۔ ذات جب بھی پائی جائیگی اس وصف کے ساتھ پائی جائے گی جبکہ وصف عارضی وہ ہے کہ جس کے بغیر ذات پائی جا سکتی ہے۔

### مثال:

اگر کسی نے رمضان کے روزے میں شروع ہی سے نیت نہیں کی تو شوافع کے نزدیک اس کا روزہ نہیں ہو گا۔ جبکہ ہمارے نزدیک اگر اس نے نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کر لی تو روزہ ہو جائے گا۔

## امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل:

روزہ ایک عبادت جس کی حقیقت اس اسک ہے اور اس اسک بغیر نیت کے معتبر نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ نیت شروع سے ہو۔ اس دلیل میں وجہ ترجیح ”وصف عارضی“ ہے اور وہ ہے ”عبادت“ کیونکہ ”وصف عبادت“ اس اسک کو لاحق ہوا ہے اس اسک بنفس نفس کوئی عبادت نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے بنانے سے یہ عبادت بنائے ہے اور اللہ تعالیٰ کا اسکو عبادت بنانا اس اسک سے خارج علیحدہ چیز ہے۔

## احناف کی دلیل:

روزہ ایک رکن ہے جو صحت و فساد کے اعتبار سے تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے۔ اول یہ نیت کے ساتھ درست ہوتا ہے۔ اب اگر دن کے بعض حصے میں نیت پائی جائے اور بعض حصے میں نہ پائی جائے تو دونوں بعضوں میں تعارض پیدا ہو جائے گا کہ بعض میں نیت کا وجود ہو گا اور بعض میں نیت کا عدم ہو گا تو ”بعض میں نیت کا وجود“ چاہے گا کہ کل میں جواز ثابت کرے اور ”بعض میں نیت کا عدم“ چاہے گا کہ کل میں فساد ثابت کرے۔ تو ایسی صورت میں ہم اس بعض کو ترجیح دیتے ہیں جس میں نیت کا وجود ہوتا ہے ہماری اس ترجیح کی وجہ کثرت اجزاء ہے کیونکہ ”کثرت اجزاء“ کا تعلق ذات سے ہوتا ہے کہ کثرت ”بہت سارے اجزاء کے ملنے“ سے حاصل ہوتی ہے اور اجزاء خود ذات ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم جس چیز کو وجہ ترجیح بنائے ہیں وہ ”وصف ذاتی“ ہے۔ لہذا ہم وصف ذاتی کی وجہ سے جہت صحت یعنی روزہ کے صحیح ہونے کو ترجیح دیں گے۔

ہم روزے کے عبادات کے باب سے ہونے کی وجہ سے احتیاطاً جہت فساد کو ترجیح نہیں دیں گے (کہ عبادات کے باب میں جہت صحت و جہت فساد جمع ہو جائیں تو بالاتفاق جہت فساد کو ترجیح دیجاتی ہے ورنہ وصف عارضی کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔ جو کہ درست نہیں ہے جبکہ

ترجیح بالذات ترجیح بالحال پر مقدم ہوتی ہے۔

و لاکل ملکہ سے ثابت ہونے والے امور کا بیان:

و و امور جو لاکل ملکہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔

(۱) احکام مشرودہ جیسے علت، حرمت، کراہت، فساد وغیرہ:

(۲) متعلقات احکام مشرودہ۔ علل، اسباب، شرط وغیرہ:

**اعتراض:**

احکام اور متعلقات احکام کی تو قیاس کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے مشپت اولہ ملکہ ہیں نہ کہ قیاس لہذا ان دونوں امور کو قیاس کے باب میں بیان کرنا درست نہیں ہے۔

**جواب:**

احکام مشرودہ اور متعلقات احکام مشرودہ کو پہچاننے کے بعد قیاس کی تقلیل درست ہوتی ہے۔ کیونکہ قیاس کا مقصد اولہ ملکہ میں سے کسی دلیل سے معلوم و ثابت شدہ حکم کو اپنی شرط، سبب اور وصف صارلح کے ساتھ فرع کی طرف متعددی کرنا ہے۔ لہذا اہم نے تقلیل کے طریقے بیان کرنے کے بعد ان دونوں چیزوں کو قیاس کے باب میں ڈال دیا تاکہ ان دونوں چیزوں کی معرفت قیاس کی معرفت کا ذریعہ بنے۔

## احکام مشرودہ

احکام مشرودہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) خلاصہ حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خلاصہ حقوق العباد (۳) حقوق اللہ و حقوق العباد دونوں ہوں مگر حقوق اللہ غالب ہوں (۴) حقوق اللہ و حقوق العباد دونوں ہوں مگر حقوق العبد غالب ہوں۔

## خالصہ حقوق اللہ تعالیٰ:

وهو ما يطلب رعاية لجانب الله تعالى من حيث الامان  
بلارعاية لجانب العبد

وهي حق جس میں صرف جانب باری تعالیٰ کی رعایت مطلوب ہواں کے حکم کی بجا  
آوری کی حیثیت سے جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ۔

## خالصہ حقوق العباد:

وهو ما يتعلّق به مصلحة خالصة  
يعنى يه وحق ہے جس میں خالصتاً (بندوں کی) مصلحت مطلوب ہو۔ جیسے مال غیر کی حرمت  
وغیرہ۔

حقوق اللہ والعباد دونوں ہوں مگر حقوق اللہ غالب ہوں:

مثلاً حدقت اس حیثیت سے اللہ تعالیٰ کا حق ہے کہ اس کے منع کردہ امر کی جزاء  
ہے۔ اور اس حیثیت سے بندے کا حق ہے کہ اس سے بندہ مقدوف پر لگا عیب زائل ہو  
جاتا ہے۔ لیکن اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے کہ حدقت اس میں وراثت اور معافی جاری  
نہیں ہوتی ہے۔

حقوق اللہ والعباد دونوں ہوں مگر حقوق العبد غالب ہوں:

## مثلاً قصاص:

اس میں اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ وہ اس نفس سے عبادت کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس  
نے بندے کو عبادت کرنے کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور بندے کا حق یہ ہے کہ وہ اپنے نفس  
سے فائد حاصل کرتا ہے۔ یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ وہ عالم  
کو فساد اور غارت گری سے بچانا چاہتا ہے اور بندے کا حق یہ ہے کہ اس پر جنایت واقع

ہوئی ہے (اس کی جان تلف ہوئی ہے) لیکن اس میں بندے کا حق غالب ہے کہ اس میں معافی اور راشت جاری ہوتی ہے۔ اور اگر قصاص کے بدلتے مال یعنی چاہے تو وہ بھی جائز ہوتا ہے۔

## حقوق اللہ کی اقسام

حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں:

- (۱) عبادات خالصہ (۲) عقوبات کاملہ (۳) عقوبات قاصرہ (۴)
- ایسے حقوق جو عبادت و عقوبت دونوں کو شامل ہوں (۵) عبادت جس میں موئنت کا معنی ہو (۶) موئنت جس میں عبادت کا معنی ہو (۷) موئنت جس میں عقوبت کا معنی ہو (۸) ایسا حق جو تمام بالذات ہو۔

### (۱) عبادات خالصہ:

یعنی ایسی عبادت جس میں عقوبت اور موئنت کا معنی شامل نہ ہو جیسے ایمان، نماز،

زکوٰۃ، جہاد وغیرہ۔

### (۲) عقوبات کاملہ:

یعنی صرف سزا ہو اور اسکے علاوہ کچھ اور نہ ہوتا کہ اس سزا کے بعد بندہ پھر جسرا تک کرنے جیسے حدود۔

### (۳) عقوبات قاصرہ:

یہ کم درجے کی سزا میں ہوتی ہیں ان کو "جزیہ" بھی کہا جاتا ہے۔ تاکہ عقوبات کا ملہ اور قاصرہ کے درمیان فرق معلوم ہو۔ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہو جانا۔ یہ کم درجے کی سزا ہے اسی وجہ سے قتل خطاۓ کے ارتکاب سے ثابت ہوتی ہے۔ اگر کامل عقوبت (سزا) ہوتی تو قتل خطاۓ سے ثابت نہیں ہوتی۔ جیسے قصاص قتل خطاۓ سے ثابت نہیں ہوتا

ہے۔

(۴) ایسے حقوق جو عبادت و عقوبات دونوں کو شامل ہوں:

مثلاً کفارات، ان میں عبادت کا معنی اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ یہ خالصہ عبادات کے ذریعے اداء کئے جاتے ہیں۔ جیسے روزہ، صدقہ، غلام آزاد کرنا اور مساکین کو کھانا کھانا۔ اس لئے کفار پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ کفار عبادت کی الہیت نہیں رکھتے ہیں اور عقوبات کا معنی اس اعتبار سے ہے کہ یہ بندوں پر اس وقت واجب ہوتے ہیں جب ان سے کوئی منوعہ چیز سرزد ہو جائے یہی وجہ ہے کہ دیگر عبادات کی طرح ابتداء واجب نہیں ہوتے۔

(۵) عبادت جس میں موئنت کا معنی ہو:

موئنت کا معنی ہے مشقت اٹھانا (بروزن فَحُولَة) (ما نَتَّقَمِ الْقَوْمُ إِنَّهُمْ نَسَرَّنَا) میں مصدر ہے۔ بعض نے کہا یہ بروزن مفعلاً ہے اون (بمعنی خراج اور عدل) سے مصدر ہے اور بعض نے کہا این (بمعنی تعب) سے مصدر ہے بہر صورت سب سے بوجھ برداری کا معنی ہی حاصل ہوگا۔

اصطلاحی معنی:

﴿مَا يُجَبُ عَلَى الشَّخْصِ بِسَبَبِ الْغَيْرِ الَّذِي هُوَ مُحْتَاجٌ فِي بَقَاِيَةِ الْأَيَّامِ﴾  
کیلئے اس کا حاج ہوتا ہے جیسے نفقة اور صدقہ فظر۔

چونکہ یہ حق (یعنی عبادۃ فیہا معنی المؤنة) خالصہ عبادت نہیں ہوتا ہے بلکہ کفالت کا معنی بھی اس میں ہوتا ہے اس لئے اسکی ادائیگی کیلئے کامل الہیت کی شرط نہیں ہوتی ہے۔

مثلاً:

حدائق فطر اس اعتبار سے عبادت ہے کہ یہ روزے دار کو گندگی اور بے کار باتوں سے پاک کر دیتا ہے، اور دیگر عبادات کی طرح اس میں بھی نیت شرط ہوتی ہے اور مصارف زکوٰۃ ہی اس کے مصارف ہوتے ہیں۔ اور اس میں مؤنث کا معنی اس اعتبار سے ہے کہ یہ دوسرے کی کفالت کے سبب واجب ہوتا ہے۔ یہی وجہ کہ شیخین علیہما الرحمہ کے نزدیک بچ اور بخون پر بھی واجب ہوتا ہے۔ چونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں اس لئے اس میں عبادت کا معنی غالب ہے۔

(۶) مؤنث جس میں عبادت کا معنی ہو:

مثلاً:

عشر اس اعتبار سے مؤنث ہے کہ اس کا تعلق زمین سے ہوتا ہے اور عبادت اس اعتبار سے ہے کہ مصارف زکوٰۃ ہی اس کے مصارف ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں مؤنث کا معنی غالب ہے کیونکہ زمین کا نامی ہونا وصف ہے اور عشر کا مصرف شرط ہے اور وصف و شرط تابع ہوا کرتے ہیں۔ لہذا مؤنث کا معنی اصل ٹھرا۔ چونکہ اس میں عبادت کا معنی بھی ہوتا ہے اس لئے عشر ایت الدّاع کا فر پر واجب نہیں ہوتا ہے البتہ اگر ذمی مسلمان کی عشری زمین کا مالک ہو جائے تو امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک اس پر عشر باتی رکھنا جائز ہے۔

(۷) مؤنث جس میں عقوبت کا معنی ہو:

مثلاً

خارج اس اعتبار سے مؤنث ہے کہ اس کا تعلق زمین کی حفاظت سے ہے ورنہ سلطان اس سے وہ زمین لیکر کسی اور کو دے دیگا۔ اور عقوبت اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق کفار کی اہانت اور رسوانی سے ہے کہ جب وہ زراعت کے زریعے زمین سے نہو (یعنی پیدا دار) حاصل کرنے پر قادر ہو جائیں تو ان سے خراج لیا جاتا ہے اور اسلام سے اعراض کر

کے محض دنیا کی تعمیر کے لئے زراعت میں مشغول ہونا کفار کا خاصہ ہے باس طور پر خراج ان سکیلے رسوائی کا ذریعہ اور سزا بنتے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یہ ابتداء مسلمانوں پر ناقذ نہیں ہوتا البتہ اگر مسلمان کافر سے خرابی زمین خرید لے یا کافر مسلمان ہو جائے تو اس پر خراج کو باقی رکھنا جائز ہے اس طور پر کہ اس میں موت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔

(۸) ایسا حق جو قائم بالذات ہو:

یعنی ایسا حق جس کا بندے کے ذمے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ بندے پر اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

بلکہ یہ وہ حق ہے جیسے اللہ تعالیٰ اپنی ذات کیلئے باقی رکھتا ہے اور سلطان وقت کو اس کا متولی بناتا ہے۔ وہ زمین میں اللہ تعالیٰ کا نائب ہوتا ہے کوئی چیز لینے اور تقسیم کرنے میں زمین پر اللہ تعالیٰ کا نائب ہوتا ہے۔

مثال:

مال غنیمت اور معدنیات کا خمس یہ ایسا حق ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہوتا ہے اس میں کسی اوز کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے کیونکہ (مثال) جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس سے حاصل شدہ مال غنیمت بھی صرف اسی کا ہوتا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ بطور احسان چار اخmas ۲/۵ مال غنیمت حاصل کرنے والوں کو عطا فرماتا ہے۔ اگر یہ اللہ تعالیٰ کا حق نہ ہوتا تو ہم بندوں پر لازم کرتے کہ وہ اطاعت کرتے ہوئے خمس اداء کریں۔ مگر یہ ایسا حق ہے کہ وہ اسے اپنے لئے باقی رکھتا ہے اور سلطان کو وصول کرنے اور تقسیم کرنے کیلئے متولی بناتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم اس بات کو بھی جائز قرار دیتے ہیں کہ وہ "خمس" کو چار اخmas مال غنیمت حاصل کرنے والے ضرور تمندوں پر، ان کے آباء اور اجداد اوزان کی الاد پر بھی خرچ کر سکتا ہے۔ بخلاف زکوٰۃ اور صدقات واجبہ کے کہ یہ اداء کرنے والوں پر خرچ نہیں کئے جاسکتے اگر چہ وہ ضرور تمند کیوں

ل نہ ہوں۔ اسی طرح مال غنیمت بنوہاشم پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس تحقیق کے مطابق میں اور گندگی نہیں ہوتا ہے۔

نوٹ:

حقوق العباد کو کثرت کی وجہ سے یہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ جیسے ہلاکت کا تاوان، مال مخصوص کا تاوان ملک میمع، ملک طلاق، اور ملک نکاح وغیرہ۔

### متعلقات احکام

متعلقات احکام چار ہیں: سبب، نت، شرط، علامت۔

#### سبب کا بیان

سبب کا لغوی معنی ہے ﴿مَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْمَقْصُود﴾ یعنی جس کے ذریعے مقصود تک پہنچا جائے۔

اصطلاحی معنی:

حکم کا وہ متعلق ہے جو نہ تو اس میں داخل ہونہ موثر ہو بلکہ فی الجملہ حکم تک پہنچانے والا ہو۔

سبب کی تین قسمیں ہیں:

(۱) سبب حقيقی

(۲) سبب فيه معنی العلة

(۳) سبب مجازی

سبب حقيقی:

﴿مَا يَكُونُ طرِيقاً إِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَضْافَ إِلَيْهِ وَجُوبُ وَلَا وَلَا يُعْقَلُ فِيهِ مَعْانِي الْعُلُلِ لَكِنْ يَتَخلَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عَلَةٌ لَا يَضْافُ إِلَيْهِ﴾

السبب

یعنی حکم کا وہ متعلق جو فی الجملہ حکم تک پہچانے والا ہواں طور پر کہ حکم کا وجوب اور وجود اسکی طرف منسوب نہ ہو، نہ ہی اس میں علت کا کوئی معنی ہو لیکن اس کے اور حکم کے درمیان ایک علت ہو جسکی نسبت اسکی طرف نہ کی گئی ہو۔

تیودات:

ما یکون طریقاً الی الحکم کی قید کے ذریعے ”علامت اور سبب مجازی“ سے احتراز کیا گیا ہے۔ اور ”وجوب“ کو خارج کر کے علت سے احتراز کیا گیا ہے۔ اور ”وجود“ کو خارج کر کے ”شرط“ سے احتراز کیا گیا ہے۔ اور لا یعقل فیہ معانی العلل کی قید کے ذریعے سبب لہ شبهۃ العلة اور سبب فیہ معنی العلة سے احتراز کیا گیا ہے۔ لکن یہ خلل بینہ و بین الحکم کی قید لگا کر اس وہم کو دور کر دیا گیا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان کوئی علت نہیں ہوتی ہے۔

مثال:

”دوسرے کے مال پر سارق کی رہنمائی کرنا تاکہ وہ چوری کر سکے“ یہاں دال کا فعل سبب حقیقی ہے کہ یہ سرقة تک پہنچانے کا ذریعہ بنتا ہم یہ سرقة کو ثابت یا لازم کرنے والا نہیں بناتا نہ اس میں علت کا کوئی معنی موجود ہے۔ البتہ اس کے اور حکم کے درمیان ایک علت پائی جا رہی ہے اور وہ ہے فاعل مختار (سارق) کا ”فعل“، لیکن اس علت کی نسبت سبب کی طرف نہیں کی جائے گی کیونکہ اس سبب کی وجہ سے ضروری نہیں کہ چور چوری کرے بعض و فعدہ رہنمائی کے باوجود بندہ بتوفیق خداوندی اس فعل کا ارتکاب نہیں کرتا ہے لہذا صاحب سبب (یعنی دال) پر ضمان واجب نہیں ہو گا (”دلالت“ سبب حقیقی ہے ”سرقة“ علت اور ”چوری ہو جانا“ حکم ہے۔ اور چور کو فاعل مختار اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ اپنے اس فعل میں آزاد ہوتا ہے)

سبب فیہ معنی العلة:

وہ سبب ہے جسکی طرف اسکے اور حکم کے درمیان پائی جانے والی علت منسوب کی جاتی ہے اسکو علة الوعة بھی کہتے ہیں۔

#### وضاحت:

یہ سبب کی دوسری قسم ہے جو حکم کی نسبت کئے جانے میں علت کی طرح ہوتا ہے کہ جیسے علت کی طرف حکم کی نسبت کی جاتی ہے اسی طرح اس سبب کی طرف بھی حکم کی نسبت کی جاتی ہے۔ چونکہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے اور یہاں اس علت کی نسبت سبب کی طرف کرداری جاتی ہے تو یہ سبب اس علت کے لئے علت بن جاتا ہے جسکی وجہ سے اس علت کی طرف منسوب کیا جانے والا حکم اس سبب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

#### مثال:

جانور کو ہنکار کر کھینچ کر لیجانے سے کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو خمان جانور کو ہنکنے یا کھینچنے والے پر ہو گا۔ کیونکہ قود و سوق (ہانکنا یا کھینچنا) جانور کے روند نے کی وجہ سے شی کی ہلاکت کا سبب ہے۔ روند نا علت ہے اور شی کی ہلاکت حکم ہے۔ یہاں سبب اور حکم کے درمیان ایسی علت پائی جا رہی ہے جسکی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی کیونکہ اسی سبب نے جانور کو روند نے پر مجبور کیا ہے۔ لہذا حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور خمان صاحب سبب پر لازم کیا جائے گا۔

#### نحو:

یہ حکم خمان ببدل المحل میں ہے لہذا اس صورت میں بندہ و راشت سے محروم نہیں ہو گا بلکہ اس پر کفارہ واجب ہو گا۔

ضمان کی اقسام

(۱) ضمان ببدل الم محل

(۲) ضمان بجزاء المباشرة

ضمان ببدل الم محل:

بدل محل (یعنی معاوضہ) کے ذریعے ضمان ادا کرنا جیسے دیت دینا اور تلف شدہ شئے کی قیمت ادا کرنا۔

ضمان بجزاء المباشرة:

مباشرت کی سزا کے طور پر فعل کے ذریعے ضمان ادا کرنا۔ جیسے قتل خطاہ میں وراثت سے محروم ہو جانا اور کفارہ ادا کرنا اور قتل عمد میں قصاص۔

نوث:

مذکورہ صورت میں ضمان سے ضمان ببدل الم محل مراد ہے۔ لہذا صاحب سبب نہ وراثت سے محروم ہو گانہ اس پر قصاص واجب ہو گانہ کفارہ۔ نیزان دونوں میں فرق یہ ہے کہ محل کا ضمان تعددی کی بناء پر واجب ہوتا ہے جو کہ سائق و قائد کے حق میں موجود ہے۔ اور فعل کا ضمان مباشرت کی بناء پر واجب ہوتا ہے۔ مباشرت یہ ہے کہ جرم کرنے والے کا فعل بلا واسطہ محل کے ساتھ متصل ہو۔

سبب مجازی:

وہ سبب جس میں حقیقتاً سبب کا معنی (الیصال الی الحکم) نہیں پایا جاتا ہے لیکن اس احتمال کی بناء پر کہ یہ معنی کسی بھی وقت پایا جاسکتا ہے مجازاً کہلاتا ہے۔

مثال:

نہیں باللہ کو مجازاً کفارے کا سبب قرار دیا جاتا ہے اسی طرح تعلیق الطلاق با لشرط اور تعلیق العتاق بالشرط کو جزاء کا سبب قرار دیا جاتا ہے فقط اس احتمال پر کہ یہ کسی بھی وقت سیرت کی طرف لوٹ سکتی ہے۔

نوٹ:

سبب حقیقی کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچانے کا ذریعہ بنے مطلقاً۔ اور تین کا مقصد کفارہ نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بر (پورا کرنا) ہوتا ہے اسی طرح ”تعليق طلاق و عتق بالشرط“ کا مقصد نزول جزا نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ تنبیہ مقصود ہوتی ہے۔ لیکن اس احتمال پر کہ یہ کفارہ اور نزول جزا تک پہنچانے کا ذریعہ بن جائیں ”سبب مجازی“ کہلاتی ہیں۔

اختلاف:

تین و تعلق کی یہ وضاحت ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ تین و تعلق کو ایسا سبب قرار دیتے ہیں جو علت کے معنی میں ہوتا ہے۔ کیونکہ حدث و شرط کے پائے جانے کی صورت میں تین و تعلق ہی کفارہ و جزا کا سبب بنتی ہیں اور علت کا بھی یہی معنی ہوتا ہے۔ لہذا سبب اس معنی میں مانتے ہیں کہ انکا حکم تا خیر سے پایا جاتا ہے اور علت کے معنی میں یوں ہوتی ہیں کہ احکام کے پائے جانے میں یہ موثر ہوتی ہیں۔

ہمارے نزدیک فی الحال حکم ثابت ہونے کا شہرہ پائے جانے کے اعتبار سے سبب مجازی سبب حقیقی کے مشابہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس میں علت کا معنی ہوتا ہے کہ حدث و جزا کے پائے جانے کے وقت تین و تعلق حقیقی طور پر علت ہوتی ہیں اس لئے ہم اس کو سبب مجازی کا نام دیتے ہیں۔ امام زفر علیہ الرحمہ اس سبب کو ”سبب مجاز مغض“، قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس کا سبب حقیقی ہے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

امام زفر علیہ الرحمہ سے اختلاف کی تفصیل:

امام زفر علیہ الرحمہ کے نزدیک مذکورہ سبب ”سبب مجاز مغض“ ہوتا ہے۔ سبب حقیقی کی مشابہت سے خالی ہوتا ہے۔

مثال:

یہ اختلاف مسئلہ تمجیز میں واضح ہوگا۔

نوت:

تجھیز یہ ہے کہ "طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بعد بغیر معلق کئے تین طلاقیں دے دی جائیں" (پھر حلالہ کے بعد شوہرا اول کے ساتھ نکاح کر لے) جیسے شوہرنے کہا "ان دَخَلَتِ الدَّارِفَانِتْ طَالِقٌ" پھر شرط کے پائے جانے سے پہلے اس نے

عورت کو تین طلاقیں دیدیں۔ بعد عدت اس نے دوسرے سے نکاح کر لیا پھر وہاں سے طلاق و عدت کے بعد شوہرا اول سے نکاح کر لیا۔ اب اگر دخول دار (یعنی شرط) پایا جاتا ہے تو آیا پہلے والی طلاق واقع ہو گی یا نہیں؟

امام زفر علیہ الرحمہ کے نزدیک تجھیز تعلیق کو باطل نہیں کرتی ہے لہذا طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ میں سبب مجاز محسن ہے۔

ہمارے نزدیک تجھیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے۔ کیونکہ یہ میں برکیلئے مشروع کی گئی ہے (بر سے مراد قسم کو پورا کرنا یعنی جس چیز کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم اٹھائی ہے اس چیز کا پایا جانا) لہذا ضروری ہے کہ برفوت ہو جائے تو جزاء کے ذریعے اس کا خصمان ادا کیا جائے اور جب بر کے فوت

ہونے پر جزاء کے ذریعے اس کا خصمان ادا کرنا ثابت ہوا تو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ بر کے فوت ہو نے سے قبل ہی فی الحال اس کی جزاء ثابت ہو جائے لہذا ثابت ہوا کہ یہ میں سبب مجازی ہے جو کہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے۔ اس بات کو ایک اور مثال سے بھی سمجھ سکتے ہیں جیسے غاصب پر ضروری ہوتا ہے کہ عین مخصوص لوٹا دے اور اگر وہ فوت ہو جائے تو اسکی قیمت کے ذریعے خصمان ادا کرے۔ تو یہاں عین مخصوص کے ہوتے ہوئے غاصب پر اسکی قیمت واجب ہو نے کا شبہ پیدا ہوا اگرچہ عین مخصوص کی موجودگی میں اسکی قیمت لوٹانا واجب نہیں ہے۔ حالیں جب ثابت ہوا کہ یہ میں سبب مجازی ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہے تو جیسے سبب حقیقی

کیلئے فی الحال محل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح اس سے مشابہت رکھنے والے کیلئے بھی فی الحال محل کا ہونا ضروری ہو گا اور جب سبب مجازی (تعليق) کا محل تجیز کی وجہ سے فوت ہو گیا تو تعليق بھی باطل ہو گئی۔

امام زفر علیہ الرحمہ کا قیاس:

تعليق اپنی بقاء کیلئے محل کی حاج نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی مطلقہ ملکہ سے کہے ”ان نکھٹک فانت طالق“ تو یہ درست ہے یہاں بغیر محل کے تعليق کی گئی ہے تو جب محل کے بغیر تعليق کی ابتداء درست ہے تو محل کے بغیر تعليق کو باقی رکھنا بدرجہ اولی درست ہو گا۔

امام زفر علیہ الرحمہ کے قیاس کا جواب:

امام زفر علیہ الرحمہ کا قیاس ”قیاس مع الفارق ہے“ کیونکہ مذکورہ تعليق کا تعلق سبب سے ہے اور مقیس علیہ کا تعلق علت سے ہے۔

وضاحت:

مقیس علیہ مسئلہ میں اگر چہ تعليق کیلئے کوئی محل نہیں ہے۔ لیکن مذکورہ مسئلے کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ”ان نکھٹک فانت طالق“ میں شرط (یعنی نکاح) علت کے معنی میں ہے اسلئے کہ طلاق کی علت ملک طلاق ہے اور ملک طلاق کی علت نکاح ہے (کہ طلاق کی ملکیت نکاح سے حاصل ہوتی ہے) لہذا یہ شرط علت العلة (علت کی علت) بن گئی۔ جس سے یہ طلاق کی علت کے معنی میں ہو گئی۔ لہذا شرط کا علت کے معنی میں ہونا معارض بن گیا اس (شرط) کے پائے جانے سے قبل ”معلق کے سبب بننے کے شرہ“ کا۔ کیونکہ اصل تعليق تقاضہ کرتی ہے معلق کے سبب بننے کے شرہ کا اور شرط کا علت کے حکم میں ہونا تقاضہ کرتا ہے عدم شرہ کا۔ لہذا دونوں میں تعارض ہو گیا تو ”ان نکھٹک فانت طالق“ سے ثبوت شرہ ساقط ہو گیا۔ لہذا اس میں محل کے وجود کی شرط بھی نہ رہی۔ اور مطلقہ تعليق ہی باقی رہ گئی۔ فاہم!

## علت کا بیان

لغوی معنی:

﴿اَسْمَاعَارِضٍ يَتَغَيِّرُ بِهِ وَصَفَ الْمَحْلِ لِعِروضِهِ لَا عَنْ اخْتِيَارٍ﴾  
علت وہ عارض ہے جس کے لائق ہونے کی وجہ سے محل کا صفات تبدیل ہو جائے نہ کہ اپنے اختیار سے۔ اصطلاحی معنی:

﴿الْعَلَةُ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ وَجُوبُ الْحُكْمِ أَبْتِدَاءً﴾

ترجمہ:

علت وہ صفت ہے جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت بلا واسطہ ہو۔  
جیسے بیع ملک کیلئے، نکاح علت کیلئے اور قتل قصاص کیلئے علت ہے۔

قیودات:

وجوب الحکم کی قید سے شرط خارج ہو گئی اور ابتداء کی قید سے سبب، علامت، علة  
العلة سبب نکل گئے۔

علت میں اوصاف ثلثہ کا اعتبار

(۱) شرع میں علت کسی حکم کیلئے موضوع ہوا اور وہ حکم اس کی طرف بلا واسطہ منسوب ہو۔  
جیسے کسی شخص کا خریدتے ہی آزاد ہو جانا اس میں شراء علت اور اور عتق اسکا حکم ہے۔ اس کو “  
علت انسما”， کہتے ہیں۔

(۲) اس خاص حکم کے اثبات میں علت مؤثر ہو۔ (جیسے مذکورہ مثال) اس کو ”علت معنی“  
کہتے ہیں۔

(۳) علت کے پائے جانے کے ساتھ حکم بھی بلا تأخیر پایا جائے۔ اس کو ”علت حکما“ کہتے  
ہیں۔ علت کاملہ:

وہ علت ہے جس میں مذکورہ تینوں اوصاف پائے جائیں۔ اسے علت حقیقیہ بھی کہتے

ہیں۔

### علت کی سات اقسام:

او صاف ثالثہ کے اعتبار سے علت کی سات قسمیں ہوتی ہیں:

(۱) علت کاملہ (۲) علت اسماء (۳) علت معنی (۴) علت حکماً (۵) علت اسماء معنی

(۶) علت اسماء و حکماً (۷) علت معنی و حکماً۔

اہلسنت اور معتزلہ کا اختلاف

### مذہب اہل سنت:

علت حقیقیہ حکم سے پہلے نہیں پائی جاتی ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ علت حقیقیہ اور حکم دونوں ایک ساتھ پائے جائیں۔ جیسے استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے۔

### مذہب معتزلہ و بعض احناف:

معتلہ اور ہمارے بعض احناف (ابو بکر محمد بن فضل وغیرہ) کے نزدیک علت حکم سے پہلے پائی جاتی ہے۔

### احناف کی دلیل:

جمهور اہل سنت کے نزدیک استطاعت و قدرت ہے جو فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے فعل اس سے متاخر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ علت حکم کے ساتھ پائی جائے حکم اس سے متاخر نہ ہو۔

اگر ہم یہ جائز مان لیں کہ علت حکم سے پہلے پائی جاسکتی ہے تو اس سے شارع کی غرض کو باطل مانتا پڑنے چاہیے کیونکہ شارع نے تو عدل کو احکام و استدلال کیلئے وضع کیا تھا۔

### علت اسماء معنی:

اگر کسی معانع کی وجہ سے علت حکم سے پہلے پائی جائے تو یہ علت اسماء معنی ہو گی نہ کہ حکماً۔

جیسے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار۔ چونکہ بیع ملک کیلئے موضوع ہے اس لئے یہ علت اسماء ہے اور حکم (یعنی ملک) ثابت کرنے میں موثر ہے اس لئے یہ علت معنی ہے مگر چونکہ باع کی عدم اجازت اور شرط خیار کی وجہ سے حکم موخر ہے اس لئے یہاں بیع علت حکما نہیں ہے۔

نوٹ:

بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں سے ہر ایک علت ہی ہے۔ نہ کہ سبب کیونکہ جیسے ہی مانع زائل ہو جاتا تو حکم اسی اصل بیع سے ثابت ہوتا ہے۔ جیسے بیع موقوف میں مالک کی اجازت مل جائے یا بیع بشرط الخیار میں خیار بشرط ختم ہو جائے تو مشتری اس اصل بیع (جو پہلے طے ہوئی تھی) سے مالک بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ان دونوں میں بیع سے حاصل ہونے والی اشیاء جیسے طول، عرض، حسن و جمال، بچہ، دودھ، اون، گھنی، پھل وغیرہ کا بھی مالک بن جاتا ہے۔

عقد اجارہ:

عقد اجارہ بھی علت اسماء معنی ہے نہ کہ حکما۔

چونکہ عقد اجارہ ملک منافع کیلئے موضوع ہے اسلئے یہ علت اسماء ہے اور حکم (یعنی ملک منافع) کو ثابت کرنے میں بھی موثر ہوتا ہے اسلئے علت معنی ہے۔

اسی وجہ سے کہ عقد اجارہ ملک منافع کیلئے علت اسماء معنی ہے عمل سے پہلے ہی اجرت دینا جائز ہے جسے حوالانِ حوال سے پہلے ادائے زکوٰۃ جائز ہوتی ہے۔

تاہم یہ علت حکما نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا حکم فی الفور ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتا رہتا ہے۔

بیع موقوف، بیع بشرط الخیار اور عقد اجارہ میں فرق

بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں بیع علت ہے جو کہ سبب سے مشابہ نہیں رکھتی ہے۔ جبکہ یہ عقد اجارہ میں علت مشابہ پا سبب ہے کیونکہ اسکی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف ہوتی

ہے جیسے کوئی شعبان میں کہے "اجر تک الدار من شهر رمضان" یعنی میں نے تجھے رمضان کی پہلی تاریخ سے یہ گمراحت پر دیا تو اجارہ کے احکام رمضان کی پہلی تاریخ سے نافذ ہونے لگے اس سے پہلے نہیں۔

علت کا سبب کے مشابہ ہونے کا قاعدہ گلیہ:

﴿كُلِّ اِيمَاجِبِ مَضَافِ الْيَوْمِ وَقْتِ عَلَةِ اسْمَاً وَمَعْنَى لَا حَكْمًا لَكُنْهٖ يُشَبِّهُ﴾

الاسباب

ترجمہ:

ہر عقد جو مستقبل کی طرف منسوب ہو وہ صرف علت اسماء و معنی ہو گا ہے نہ کہ حکما لیکن وہ عقد (یعنی علت) سبب کے مشابہ ہو گا۔

دوسرے لفظوں میں:

جب بھی علت اور حکم کے درمیان زمانہ مختلط ہوا وہ حکم اس وقت نہ پایا جائے بلکہ بعد میں پایا جائے تو وہ علت سبب کے مشابہ ہو گی۔

جیسے کوئی کہے "انت طالق غدا" (یعنی آئندہ کل طلاق) اس میں کل واقع ہونے والی طلاق کی اسماع علت "انت طالق" ہے کیونکہ یہ اس طلاق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور معنی علت بھی یہی ہے کیونکہ اس کے اثبات میں یہی مؤثر ہے۔ البتہ حکما علت نہیں ہے کیونکہ یہ حکم کو فوراً ثابت نہیں کر رہا ہے۔ اس کے اور حکم کے درمیان کل تک کا زمانہ حائل ہے۔ اسی وجہ سے یہ سبب کے بھی مشابہ ہے۔

زکوٰۃ:

سال کے شروع میں نصاب زکوٰۃ کیلئے اسماء و معنی علت ہے۔ اسماء سلئے کہ نصاب کو وجوب زکوٰۃ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنی اسماء کہ نصاب زکوٰۃ کے وجوب میں مؤثر ہوتا ہے۔ کیونکہ غناہ (یعنی مالداری) فقراء کی غنواری کو واجب کرتی ہے البتہ حکما علت نہیں۔

ہے کیونکہ حکم ایک زمانہ تک مورخ ہے جس کی وجہ سے فی الحال نہیں پایا جا رہا ہے۔ وہ اس طرح ہے ہے کہ نصاب کو صفت نماء کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے جس کے پائے جانے تک حکم متراخی ہو گیا تو جب حکم متراخی ہو گیا تو یہ علت سبب کے مشابہ ہو گئی۔

نوت:

نماء کی دو قسمیں ہیں (۱) نماء حقیقی (۲) نماء حکمی۔

(۱) نماء حقیقی:

نماء حقیقی جیسے جانوروں میں دودھ، گھی اور آفراش نسل کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور تجارت میں مال کی زیادتی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

(۲) نماء حکمی:

نماء حکمی حوالانِ حول سے حاصل ہوتا ہے کہ سال میں قیمتیں میں مختلف تغیر سے نماء پیدا ہوتا ہے۔ نصاب سبب کے مشابہ کیوں؟

یہاں نماء جس کے پائے جانے تک حکم مورخ ہے تو وہ نفس نصاب کی وجہ سے نہیں پایا جاتا ہے اسلئے یہ علت سبب کے مشابہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نماء خود مستقل علت نہیں ہے بلکہ علت کے مشابہ ہے اسلئے بھی نصاب سبب کے مشابہ ہے۔

خلاصہ:

جب حکم ایسے وصف کے پائے جانے تک مورخ ہو گیا جو مستقل بنسپہ نہیں ہے تو یہ نصاب علت کے مشابہ ہو گیا اور یہ شبہ غالب ہو گیا (کہ نصاب ذاتی طور پر علت کے مشابہ ہے اور حکم کے نماء پر موقوف ہونے کی وجہ سے سبب کے مشابہ ہوا لہذا پہلا شبہ جو کہ اس کی ذات کی جہت سے پایا جا رہا ہے دوسرے پر ترجیح پا گیا کیونکہ دوسرا شبہ اس کے وصف کی جہت سے پایا جا رہا ہے) لہذا ہم کہیں گے کہ نصاب علت کے مشابہ ہے نہ کہ نماء علت کے مشابہ کیونکہ نصاب اصل ہے اور نماء وصف۔

نصاب کا حکم:

نصاب چونکہ علت مشابہ بالسبب ہے لہذا زکوٰۃ سال کے آغاز میں قطعی طور پر واجب نہیں ہوگی۔

لیکن نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور یہی اصل ہے تو حقیقت میں زکوٰۃ کا وجوب سال کے آغاز سے ہی ثابت ہو چکا (اگر چہ اسکی ادائیگی بعد اتصافِ وصف نماء حوالاً حول قطعی طور پر واجب ہوتی ہے اس سے پہلے نہیں) لہذا اگر صاحب نصاب حوالاً حول سے قبل زکوٰۃ ادا کر دے ادا ہو جائی گی لیکن وہ زکوٰۃ حوالاً حول کے بعد ہی زکوٰۃ شمار ہوگی۔ فاہم!

بعض موقوف و بعض بشرط الخوار:

ان بیوع میں بعض کو علت مشابہ بالاسباب نہیں کہا جائیگا کیونکہ ان میں مانع زائل ہو جانے کے بعد حکم ابتدائی عقد سے ہی نافذ ہو جاتے ہیں۔

مرض الموت:

مرض الموت تغیر احکام کیلئے علت ہے (بندہ مرض الموت سے پہلے اپنے مال پر مطلق تصرف یعنی جس طرح چاہے تصرف کر سکتا ہے اس کیلئے تصرف کرنے کا مطلق حکم ہوتا ہے لیکن جب مرض الموت لاحق ہو جائے تو یہ اس حکم کو تبدیل کر کے تصرف کرنے کے اطلاق کو ختم کر دیتا ہے بندہ تصرفات کرنے میں مجوز ہو جاتا ہے۔ اب وہ صرف تہائی حصہ میں تصرف کر سکتا ہے)

یہ اسماع علت ہے کیونکہ شرع میں اسکو تغیر احکام کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنی علت ہے کیونکہ یہ تغیر احکام میں مؤثر ہے البتہ حکماً علت نہیں ہے کیونکہ اسکا حکم اسکے "موت" کے ساتھ اتصال پائے جانے تک مؤخر ہے (یعنی یہ مرض جب موت تک پہنچا دے تو اسکا حکم پایا جائے گا) چونکہ مرض الموت کا حکم ایک دوسری چیز وصف اتصال کے پائے جانے پر موقوف ہے لہذا امر مرض الموت علت شبیہ السبب بن گیا لیکن فی الواقع یہ تغیر احکام کیلئے

علمت ہی ہے۔

### نصاب و مرض الموت میں فرق:

مرض الموت نصاب کے مقابلے میں علمت کے زیادہ مشابہ ہے مگر علمت بننے کے اعتبار سے مرض الموت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ مرض الموت کا وصف اتصال خود اسی مرض کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ نصاب کا وصف نماء دوسری چیز حیوانات میں دودھ، گھی، نسل وغیرہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

شراءع قریب!

اسی طرح شراءع قریب "عنق" کی علمت ہے۔ یعنی قریبی عزیز کو خریدنا سکے آزاد ہونے کی علمت ہے

لیکن موجبات شراءع کے واسطے سے اور وہ ہے "ملک" کیونکہ شراءع ملک کو ثابت کرتا ہے اور ملک فی القریب عنق کو ثابت کرتی ہے "جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان عالیشان ہے "من ملک ذار حرم محروم منه عنق عليه" چونکہ یہاں علمت اور حکم کے درمیان واسطہ پایا گیا ہے جس پر حکم کا پایا جانا موقوف ہے لہذا یہ علمت اسباب کے مشابہ ہے اور یہ شراءع علمت اسلئے ہے کہ یہ "علة العلة" ہے یعنی عنق کی علمت ملک فی القریب ہے اور ملک فی القریب کی علمت شراءع ہے یوں یہ "علة العلة" ہے جیسے "رمی" "قتل" کی علمت ہے مگر اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ رمی اپنے موجبات (جیسے تیر کا چلننا، ہوا میں بلند ہونا اور مقتول کو پہنچنا) کے واسطے سے قتل کی علمت بنتی ہے۔ اور یہ علة العلة بھی ہے کہ قتل کی علمت "تیر کا فضاء میں بلند ہونا اور مقتول کو جا لگنا" ہے اور یہ "تیر کے فضاء میں بلند ہونے اور مقتول کو جا لگنے" کی علمت رمی ہے۔

نوٹ:

مصنف علیہ الرحمہ نے دیگر مثالوں کی طرح اس مثال کے بارے میں نہیں کہا کہ یہ اسما

و معنی علت بن رہا ہے نہ حکما اس کی وجہ یہ ہے کہ امام فخر الاسلام علیہ الرحمہ کے نزدیک علت کی مذکورہ سات اقسام کے علاوہ ایک قسم اور ہے اور وہ ہے ”علت شبیہ سبب“ محسوس ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے امام فخر الاسلام کی پیروی کرتے ہوئے اس کی آٹھویں قسم کو مانا ہے اور یہ مثال اس قسم کی بیان کی ہے۔

### علت معنی و حکما کی مثال:

جب حکم کا تعلق ایسے دو صفوں سے ہو جن میں سے ہر ایک موثر ہو تو ان دونوں میں سے جو بھی وجوداً موخر ہو گا وہ حکما اور معنی علت ہو گا۔ حکما اسلئے کہ اسکے راجح ہونے کے سبب حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ معنی اسلئے کہ اثبات حکم میں یہ موثر ہوتا ہے جیسے قرابت و ملک دونوں وصف موثر ہیں عتق کیلئے۔ دوسرا وصف وجوداً موخر ہے جو کہ معنی و حکما علت ہے۔ حکما اس طرح ہے کہ حکم عتق اس پر

مرتب ہے اور معنی اس طرح ہے کہ اثبات عتق میں یہ موثر ہے۔ رہا پہلا وصف تو وہ علت کے مشابہ ہو گا سبب محض نہیں ہو گا کیونکہ وہ معنی علت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علتِ ربوا کے دو صفوں (قدرو جنس) میں سے ایک وصف پایا جائے تو تبع نسیئة (ادھار میں بعث) حرام ہوتی ہے کیونکہ اس میں شبہ فضل ہوتا ہے (یعنی کسی ایک کی طرف سے زیادۃ کا شبه ہوتا ہے) جسکی وجہ سے حکمِ ربوا پایا جاتا ہے اگرچہ فی الواقع ایسا نہیں ہوتا ہے۔

یہاں علت کے دو صفوں میں سے ایک وصف کے پائے جانے کی وجہ سے علت کے ساتھ مشابہت پائی گئی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ ”حرمات کے باب میں شبہ حقیقت کی طرح ہوا کرتا ہے۔“

### علت اسماء و حکما کی مثال:

سفر خست کی علت ہے (کہ اسکی وجہ سے قصر صلوٰۃ کا حکم اور افطار صوم کی رعایت ہے) اسماء علت اس طرح سے ہے کہ شرع میں رخصت کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے

اور حکماً اس طرح سے ہے کہ آغازِ سفر سے ہی متصلاً رخصت کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ معنیٰ علت نہیں ہے کیونکہ حکم سفر کے اثبات میں یہ موثر نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ (سفر کی وجہ سے ہونے والی) مشقت موثر ہوتی ہے۔ لیکن اس مشقت کا سبب چونکہ سفر ہے اس لئے اس کو مسبب (یعنی مشقت) کے قائم مقام کر دیا۔

### قائم مقام بنانے کی دو قسمیں ہیں

ایک چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام بنانے کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) سبب داعیٰ کو مسبب مدعاو کے قائم مقام بنانا:

مثلاً سفر یہ سبب داعیٰ ہے مشقت کی طرف جو کہ مسبب مدعاو ہے اسی طرح مرض یہ سبب داعیٰ ہے ہلاکت یا زیادتی مرض کی طرف جو کہ مسبب مدعاو ہے۔ لہذا سفر کو مشقت اور مرض کو زیادہ یا ہلاکت کے قائم مقام بنادیا گیا۔

(۲) دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنانا:

مثلاً خبرِ محبت کو محبت کے قائم مقام کر دینا (کہ محبت کی خبر دینا محبت کی دلیل ہے اور محبت مدلول ہے لہذا کوئی کسی سے محبت کرنے کی خبر دے تو اس کو عین محبت سمجھ لینا دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنانا ہے) جیسے کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہہ ان احبابتی فانت طلاق، زوجہ کے احبابتک تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ (یاد رہے یہ خبرِ محبت ہے جسے محبت کے قائم مقام بنادیا گیا ہے) اسی طرح اباحت طلاق میں ”طہر خالی عن الجماع“ کو حاجت طلاق کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ کہ طلاق دینا منع ہے کیونکہ اس سے نکاح مسنون کا قطع لازم آتا ہے مگر اس کو ضرورت کے وقت مباح کر دیا گیا ہے۔ کہ انسان بعض مرتبہ حقوقی نکاح قائم رکھنے سے عاجز آ جاتا ہے۔ لیکن چونکہ حاجت باطنی چیز ہے جو کہ دوسرے کو معلوم نہیں ہوتی لہذا طہر خالی عن الجماع کو اس کے قائم مقام بنادیا گیا۔ کہ طہر خالی عن الجماع میں انسان کی بیوی کی طرف رغبت ہوتی ہے مگر وہ اپنی حاجت طلاق کی وجہ سے باز رہتا ہے۔

کہ شرعاً حاجت طلاق طہر میں دلیل سے روکتی ہے۔ یون طہر خالی حنفی اجماع اس کی حاجت کی دلیل ہوتا ہے جس کو اس حاجت کے قائم مقام بنادیا گیا۔

## شرط مکاپیان

شرط کا لغوی معنی "علامت" ہے۔

اصطلاحی معنی:

(ع) عبارۃ عما یضاف الیه الحکم وجوداً عنده لا وجوباً به  
یعنی ایسی چیز جس کے وجود کی طرف وجود حکم منسوب ہو لیکن حکم اس کی وجہ سے واجب نہ ہو۔

شرط کی اقسام اربعہ

شرط کی چار قسمیں ہیں:

(۱) شرط مخصوص

(۲) شرط فيه معنی العلة

(۳) شرط فيه معنی التبعية

(۴) شرط مجازی (یعنی اسماؤ معنی شرط)  
امام فخر الاسلام بزرگی علیہ الرحمہ شرط کی پانچ اقسام مانتے ہیں ان کے نزدیک پانچویں قسم  
"شرط بمعنى "العلامة الخالصة" ہے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک یہ "علامت مخصوص" ہے جو کہ

شرط کا غیر ہے۔

شرط مخصوص:

وہ شرط جس کے وجود کی طرف حکم کا وجود منسوب ہو اور شرط کے ساتھ ایسی علت بھی  
پائی جائے جس کی طرف حکم منسوب کرنا درست ہو۔

مثال:

کوئی شخص طلاق کو دخول دار کے ساتھ متعلق کر دے جیسے کہے "ان ذَخَلَتِ الدَّارِ فَا

نعت طالق ” یہاں دخول دار (جو کہ شرط ہے) کے پائے جانے سے طلاق (جو کہ حکم ہے) پائی جائے گی۔ لیکن یہ طلاق دخول دار کی وجہ سے واجب نہیں ہو گی کیونکہ طلاق کی علت دخول دار نہیں ہے بلکہ اس کے الفاظ ”فانت طالق“ ہیں۔

**شرط فیہ معنی العلة :**

ایسی شرط جو علت کے قائم مقام ہو۔

جیسے راستے میں کنوں کھو دنا جس میں کوئی گر کر مر جائے۔

یہاں تین چیزیں پائی گئیں۔ (۱) راستے میں کنوں کھو دنا (۲) آدمی کا کنوں کی طرف چلنا (۳) آدمی کا ثقل اور سفل (نیچے) کی طرف بیلان۔

راستے میں کنوں کھو دنا آدمی کے گرنے کی شرط ہے۔ آدمی کا چلنے سبب محفوظ ہے اور ثقل سقوط کی علت ہے۔

بندے کا چلنے امر مباح ہے اس میں کوئی جنایت نہیں ہے لہذا ثقل کے واسطے سے اسکو علت نہیں بنایا جاسکتا۔ اسی طرح علت میں بھی صلاحیت نہیں کہ حکم اسکی طرف منسوب کیا جائے کیونکہ ثقل طبعی میں کوئی تعدی نہیں ہے کہ اس پر ضمان واجب کیا جاسکے کیونکہ یہ چیز قدرتی تخلیق سے حاصل ہے۔ اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے تو جب سبب میں بھی علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور خود علت ترتیب حکم کی صلاحیت میں شرط کے معارض نہیں ہے لہذا حکم شرط کی طرف ہی منسوب ہو گا کیونکہ زمین ثقل چیز کو نیچے جانے سے روکنے والی تھی کہ بندے نے کنوں کھو دکر اس مانع کو دور کر دیا جس کی وجہ سے بندہ اس میں گرا۔ اور یہ علت کے مشابہ بھی ہے جیسے نسلت کی طرف وجود حکم کی نسبت ہوتی ہے ایسے ہی شرط کی طرف بھی ہوتی ہے چنانچہ اس کو نفس اور جمیع اموال کے تاداں میں علت کے قائم مقام بنادیا گیا۔

**اگر علت میں صلاحیت ہو:**

اگر علت میں ترتیب حکم کی صلاحیت ہو تو شرط علت کے حکم میں نہیں ہو گی۔

جیسے دوآدمیوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے اس طرح کہا ہے ”ان دخلت الدار فانت طلاق“ (یہ دونوں گواہ شہود بیمین کہلاتے ہیں) پھر دوآدمیوں نے گواہی دی کہ دخول دار پایا گیا ہے (یہ دونوں گواہ شہود شرط کہلاتے ہیں) قاضی نے انکی گواہی پر نفاذ طلاق اور شوہر پر ادا میگی مہر لازم ہونے کا فیصلہ دیدیا ہے (یاد رہے شہود بیمین ”علت“ اور شہود شرط ”شرط“ کے منزلے میں ہیں)

اس فیصلے کے بعد تمام گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ضمان شہود بیمین پر ہو گا کیونکہ وہی شہود علت ہیں اور علت میں حکم کے ترتیب کی صلاحیت موجود ہے۔

علت صالح اور سبب جمع ہو جائیں تو سبب ساقط ہو جائے گا:

جیسے دوآدمیوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی زوجہ کو طلاق کا اختیار دیا ہے یا غلام کو اپنے آپ کو آزاد کرنے کا اختیار دیا ہے (یہ دونوں گواہ شہود تحریر کہلاتے ہیں) پھر دوسرے دو آدمیوں نے گواہی دی کہ زید کی بیوی نے اپنے آپ کو اختیار کر لیا ہے (یعنی طلاق دیدی ہے) یا اسکے غلام نے اپنے آپ کو آزاد کر دیا ہے (یہ دونوں شہود اختیار کہلاتے ہیں) قاضی انکی گواہیوں کا انتبار کرتے ہوئے طلاق کا اور شوہر پر مہر لازم ہونے کا یا غلام کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دیا پھر تمام گواہوں نے اپنی اپنی گواہیوں سے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو ویسے ہی کہا تھا تو ضمان ”شہود اختیار“ پر لازم آئے گا۔ کیونکہ وہی شہود علت ہیں اور علت میں ترتیب حکم کی صلاحیت موجود ہے جبکہ تحریر سبب ہے لہذا ”شہود تحریر“ بھی بمنزلہ سبب کے ہیں۔

نوٹ:

ان دونوں مثالوں میں زوجہ سے مراد غیر مدخل بہا ہے کیونکہ مدخل بہا کا مہر تو شوہر پر لازم ہوتا ہی ہے۔

اسی طرح:

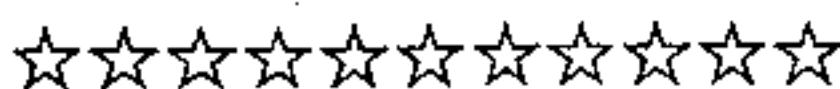
مذکورہ اصول کے تحت مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

اگر کنویں میں مگر کمرنے والے کے ولی اور حافر کے درمیان اختلاف ہو جائے کہ ولی کہے ”  
وہ حادثاتی طور پر گرا ہے“ حافر کہے اس نے اپنے آپ کو عمد اگرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہو  
گا۔ کیونکہ حفر شرط ہے اور عمد استوطعلت صالحہ ہے لہذا حکم اسی پر مرتب ہو گا۔

اعتراض:

کوئی شخص اپنے آپ کو عمد اکنویں میں نہیں گرا تاہذ اقیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حافر کا قول  
نہ مانا جائے؟ جواب:

اگر ہم قیاس جلی کا اعتبار کریں تو حکم اصل پر مرتب نہیں ہو گا۔ کیونکہ ہمیں ایسی صورت  
میں حکم کو شرط پر مرتب کرنا ہو گا اور یہ خلاف اصل ہے جبکہ احسان کا اعتبار کریں تو حکم اصل پر  
مرتب ہو گا یعنی علت صالحہ پر اسی لئے احسان پر عمل کیا گیا ہے۔ اور حافر نے بھی اصل سے  
استدلال کیا ہے اور علت صالحہ کے ہوتے ہوئے شرط کے خلیفہ بننے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ  
شرط اس وقت خلیفہ بنتی ہے جب علت غیر صالحہ ہو۔



البتہ اگر مجروح مقتول (زخمی مقتول) کے ولی اور جارح میں اختلاف ہو جائے جارح کہے  
”وہ میرے زخم لگانے کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے مرا ہے“۔ ولی کہے ”وہ تیرے زخم  
لگانے سے مرا ہے“۔ تو ولی کا قول معتبر ہو گا کیونکہ ”جرح“ علت صالحہ ہے لہذا کسی اور سب  
عارضی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

شرط فيه معنى السبيبة:

یعنی وہ شرط جس میں سببیت کا معنی ہو۔

اصول مذکورہ میں بتایا جا چکا ہے کہ جب علت صالحہ ہو تو حکم اسی پر مرتب ہو گا سبب یا شرط پر  
مرتب نہیں ہو گا۔

جیسے کسی نے غلام کی زنجیر (یا کوئی بھی چیز جس سے غلام کو مقید کیا ہو) کھول دی اور وہ غلام بھا  
گیا تو حال (بندھن کھولنے والا) پر خان واجب نہیں ہو گا بلکہ خان کی نسبت غلام کے  
اباق (یعنی بھائی) کی طرف ہو گی۔ کیونکہ تلف غلام (یعنی غلام کا فرار ہونے کی صورت  
میں ضائع ہو جانا) کی علت خود غلام (جو کہ فاعل مختار ہے) کا " فعلِ اباق" ہے اور حال کا  
فعل شرط ہے جو کہ علت پر مقدم ہونے کی وجہ سے سبب کے معنی میں ہے (کہ پہلے بندھن  
کھولنا پایا گیا پھر بھاگنا پایا گیا ہے جو کہ علت ہے اسلئے بندھن کھولنا شرط فی معنی السبب قرار  
ما یا) کیونکہ حال کے فعل سے صرف مانع کا ازالہ ہوا ہے جو کہ غلام کے تلف کو مستلزم نہیں  
ہے۔ لہذا جب فاعل مختار کا فعل ہی علت ٹھہرا جس میں ترتیب حکم کی صلاحیت بھی ہے لہذا  
حکم اس پر ترتیب ہو گا۔

اعتراض:

"الشرط ما یتنا خر عن العلة یعنی شرط تو علت کے بعد پائی جاتی ہے جبکہ یہاں"  
حل، جو کہ شرط ہے علت سے پہلے پایا جا رہا ہے؟

جواب:

یہاں شرط فیہ معنی السببية ہے یعنی یہ شرط سبب کے معنی میں ہے اور السبب  
ما یتقدیم علی العلة یعنی سبب علت پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا اعتراض دار نہیں ہو گا۔

نحو:

یہاں شرط جس سبب کے معنی میں ہے وہ سبب محض ہے سبب فیہ معنی العلة نہیں ہے کیونکہ  
یہاں سبب اور حکم کے درمیان جو علت پائی جا رہی ہے وہ فاعل مختار کا فعل ہے نہ کہ فاعل  
غیر مختار کا فعل۔ اسی لئے اس شرط کو شرط فی معنی السبب بھی کہا جاتا ہے۔

دوسری مثال:

اگر کوئی شخص راستے میں چوپا یہ چھوڑ دے اور وہ رائیں باسیں پھرے (یعنی جیسے آزاد

جانور راستے میں جس طرف چاہے جاتا ہے) اور کسی چیز کو ہلاک کر دے تو جانور کو چھوڑنے والے (یعنی مرسل) پر ضمانت نہیں ہوگا کیونکہ مرسل کا فعل ارسال جو لانِ دابہ (جانور کے ادھر ادھر پھرنے) کی وجہ سے منقطع ہو گیا ہے۔ لہذا حکم فاعل مقام (دابہ) کے فعل پر مرتب ہو گا جو کہ علت صالح ہے۔

### مرسل اور حال میں فرق:

مرسل کا فعل سبب محض ہے شرط نہیں ہے کیونکہ اس فعل سے کسی مانع کا ازالہ نہیں ہوا ہے اور حال کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اس فعل سے مانع کا ازالہ ہوا ہے۔ لہذا ان کے درمیان صرف اسماء فرق ہے۔ حکماً دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے کسی کے ساتھ بھی علت صالح جمع ہو جائے تو حکم علت صالح پر ہی مرتب ہوتا ہے۔

### اگر کوئی پنجربہ کھول کر پرندہ اڑا دے:

اگر کسی نے پرندے کا پنجربہ کھول دیا اور پرندہ اڑ گیا تو اس میں پرندے کا فعل (اڑ جانا) علت ہے اور فاتح (دروازہ کھولنے والے) کا فعل شرط ہے جس میں سبیت کا معنی موجود ہے کیونکہ یہ علت پر مقدم ہے۔

اب فاتح کے فعل کی طرف ضمانت کی نسبت ہو گی یا نہیں اس بارے میں انکہ علیہ علیہم الرحمہ کا اختلاف ہے۔

### شیخین علیہما الرحمہ فرماتے ہیں:

فاتح پر ضمانت نہیں ہوگا۔ کیونکہ فاتح کا فعل شرط فیه معنی السبب ہے اور پرندے کا فعل فاعل مقام ہے یوں فاتح کا فعل شرط فہی معنی السبب الممحض بن گیا لہذا ضمانت کا حکم علت صالح (فاعل مقام کا فعل) پر مرتب ہو گا۔ نہ کہ فاتح پر۔

### امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

پرندے کا فعل فاعل غیر مختار کا فعل ہے کیونکہ اڑنا اسکی طبیعت میں شامل ہے لہذا فتح کا فعل شرط فیہ معنی العلة ہے لہذا اس پر ضمانت لازم ہوگا۔

اعتراض:

حضریر کے مسئلے میں بھی گرنے والا فاعل مختار ہوتا ہے لہذا پرندے وغیرہ کی طرح اسکے فعل کی طرف بھی ضمانت کی نسبت کرنی چاہئے؟

جواب:

گرنے والا فاعل مختار تو ہوتا ہے لیکن گرنے میں اسکا اپنا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اگر اسکا اپنے آپ کو عدماً گرانا ثابت ہو جائے تو پھر ضمانت کی نسبت اسکے فعل کی طرف ہی کی جائے گی۔ یوں اسکا خون رائیگاں جائے گا۔

شرط مجازی:

یعنی وہ شرط جو اسماً اور معنی تو شرط ہو مگر حکمانہ ہو (یعنی اس سے حکم ثابت نہ ہو) جیسے کوئی اپنی زوجہ سے کہے "ان دخلت هذه الدار و هذه الدار فانت طلاق" تو اس میں ایک دخول دار شرط ہے "اسماً"۔ کیونکہ حکم اگرچہ مکمل طور پر اس پر موقوف نہیں ہے کہ ایک گھر میں دخول سے طلاق نہیں پائی جائے گی۔ مگر فی الجملة اس پر موقوف بھی ہے کیونکہ اگر دوسرے گھر میں دخول پایا جائے اور پہلے والے میں نہ پایا جائے تب بھی طلاق ثابت نہیں ہوگی۔

نحو:

یہ بات چونکہ بہت آسان ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اسکو ذکر نہیں کیا ہے۔

## عقل کا بیان

علامت باللغوی معنی ہے "الامارة" (شان)

جیسے راستے میں میل کا نشان اور مسجد کیلئے مینار کا نشان۔

اصطلاحی معنی:

﴿العلامة ما يعرف الوجود من غير ان يتعلّق به و وجوب ولا وجود﴾  
 یعنی علامت وہ چیز ہے جو حکم کی پہچان کرادے اس طور پر کہ حکم کے وجوب وجود کا اس سے  
 کوئی تعلق نہ ہو  
 قیودات:

ما یعرف الوجود میں شرط اور علت داخل تھی من غیر ان یتعلق به و وجوب کہا تو  
 علت نکل گئی اور لا وجود کہا تو شرط نکل گئی اور تعریف جامع و مانع ہو گئی۔  
 مثال:

باب زنا میں حکم زنا "رجم" کے پائے جانے کی علامت "احسان" (شادی شدہ ہونا)  
 ہے۔ اور حکم زنا کی علت "زنا" ہے۔ چنانچہ رجم کے پائے جانے کے لئے علامت  
 (احسان) کا پایا چانا ضروری ہے تا کہ حکم کی پہچان ہو سکے۔ چونکہ علامت کا "وجوب حکم  
 " اور "وجود حکم" سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہذا دو آدمی گواہی دیں کہ زانی شادی شدہ ہے  
 اور قاضی اس پر رجم کا فیصلہ صادر کر دے اب اگر حد نافذ کرنے کے بعد وہ گواہ اپنی گواہی  
 سے رجوع کر لیں کہ ہم نے تو دیے ہی کہا تھا تو ان پر کوئی ضمان واجب نہیں ہو گا کیونکہ  
 علامت میں نہ تو یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ اس پر حکم مرتب ہونہ ہی علت کے قائم مقام بن سکتی  
 ہے کہ اسکو علت کا خلیفہ قرار دیا جائے۔

نوت:

علامت کو مجاز اُثر طبعی کہا جاتا ہے۔

## علامت کا بیان

خطابات شرعیہ کا تعلق چونکہ عقل سے ہے اسلئے مصنف علیہ الرحمہ خطابات شرعیہ کی  
 بحث سے فارغ ہو کر عقل کی بحث ذکر کر رہے ہیں۔

فائدہ:

حسن و فتح کے تین معانی ہیں:  
 (۱) جو چیز طبیعت کے مناسب و متوافق ہو وہ حسین ہے اور جو طبیعت کے مناسب نہ ہو بلکہ  
 منافر ہو وہ فتح ہے۔

(۲) جس چیز میں صفت کمال پائی جائے وہ حسین ہے اور جس چیز میں صفت نقصان پائی جائے وہ فتح ہے۔

(۳) جو چیز دنیا میں مرح اور آخرت میں ثواب کے قابل ہو وہ حسین ہے اور جو چیز دنیا میں  
 نہ مرت اور آخرت میں عذاب کا سبب ہو وہ فتح ہے۔

اب اصل بحث کی طرف آتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عقل علیٰ موجہ  
 میں ہے (یعنی عقل احکام کو واجب کرنے والی ہے) یا نہیں۔

معترض کا رد ہے:

عقل کا درجہ علیٰ شرعیہ سے زیادہ ہے کیونکہ علیٰ شرعیہ تو علامت ہوتی ہیں جبکہ عقل علت  
 موجہ و محمرہ ہوتی ہے (یعنی احکام کو واجب بھی کرتی ہے اور حرام بھی کرتی ہے) لہذا جو چیز  
 عقل کو حسین لگے گی اسکو واجب قرار دیگی اور جو چیز فتنہ لگے گی اسکو حرام و ناجائز قرار دیگی۔

یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک روایت باری تعالیٰ، عذاب قبر، میزان واحوال آخرت  
 غیر مسلم ہیں کیونکہ یہ چیزیں عقل میں نہیں آتیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک افعال قبیحہ اللہ  
 تعالیٰ کی تخلوق نہیں ہیں۔ کیونکہ عقلًا ان افعال کی تخلیق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا فتح  
 ہے۔

اسی طرح ان کے نزدیک بندہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر عاقل ہے تو اس پر ایمان لانا واجب  
 ہے اگرچہ اس تک کسی نے دعوت نہ پہنچائی ہو لہذا اگر ایسا شخص طلب حق نہ کرے اور ایمان  
 قبول نہ کرے تو عند اللہ اسلام کا کوئی غدر قابل قبول نہیں ہوگا اگرچہ اسکو کسی نے دعوت نہ دی ہو۔

اور اسے اسکا بالکل علم بھی نہ ہو۔

ash'ariyah کا مذهب:

احکام شرعیہ میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے صرف سننے کا اعتبار ہے۔ لہذا کوئی شخص کتنا ہی عقلمند کیوں نہ ہو اگر اس تک دعوت حق نہ پہنچی ہو، اس سے متعلق کچھ نہ سنا ہو اور وہ شرک کا اعتقاد رکھتے تو وہ معذور ہے وہ جنت میں بھی جا سکتا ہے۔

Maturidiyah کا مذهب:

اہلیت ثابت کرنے کے لئے عقل معتبر ہے (یعنی بندہ احکام شرعیہ کا مکلف ہے یا نہیں اس میں عقل کا اعتبار کیا جاتا ہے) یہی مذهب احناف کا بھی ہے۔

نوٹ:

یہی مذهب معتدل ہے افراط و تفریط سے خالی ہے کہ عقل نہ تو علی شرعیہ سے اعلیٰ ہے نہ ہی احکام شرع میں مکمل طور پر غیر معتبر ہے۔

عقل کا اصطلاحی معنی:

﴿هُوَ نُورٌ فِي بَدْنِ الْأَدْمِيِّ يُضَيِّنُ بِهِ الْطَّرِيقَ يَبْتَدِأُ بِهِ مِنْ حِيثِ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرَكُ الْحَوَامِ فَيَبْدُوا مَطْلُوبُ الْقَلْبِ فَيَدْرُكُ كَهْ القَلْبُ بِتَامِلَهِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَأْبِي جَابِهِ﴾

یعنی عقل انسان کے بدن میں ایسا نور ہے جس کے سبب انسانی فکر روشن ہوتی ہے، وہ اس کے ذریعے کسی چیز کے ادراک حاصل کرنے کی ابتداء کرتا ہے اس جگہ سے جہاں حواس خمسہ کا ادراک ممکن ہو جاتا ہے پس مطلوبہ چیز عقل کے عین باطن کے سامنے ظاہر ہو جاتی ہے۔ تو عین باطن غور و فکر کے ذریعے اس چیز کا ادراک کر لیتا ہے یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہوتا ہے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے۔

جیسے عالم دنیا میں سورج کہ جب طلوع ہوتا ہے، اور شعاعیں ظاہر ہوتی ہیں اور راستہ روشن

ہو جاتا ہے تو انسان اس کی روشنیوں کی وجہ سے مردیاٹ کو دیکھتا ہے نہ کہ سورج ان اشیاء کی روشنی کو واجب کرتا ہے۔ تو اسی طرح یعنی باطن بھی عقل کے نور کے ذریعے اشیاء کا ادراک کرتا ہے نہ کہ عقل ان اشیاء کے ادراک کو واجب کرتی ہے۔

**عقل کافی نہیں ہے:**

**عقل اشیاء کا ادراک کرنے کا ایک آللہ ہے مگر ان کا ادراک اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر ممکن نہیں ہوگا۔**

**عاقل نہ بالغ مکلف نہیں:**

چونکہ عقل موجب یا محض نہیں ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ نابالغ اگرچہ عاقل ہو مگر ایمان لانے کا مکلف نہیں ہوتا حضور ﷺ کا ارشاد ہے "رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعتوه حتى يعقل" (رواہ الترمذی) یعنی تین افراد سے قلم اٹھایا گیا ہے۔

(۱) سوئے ہوئے سے یہاں تک کہ وہ جاگ جائے۔ (۲) بچے سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے (۳) نیم پاگل سے یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے۔

**مردیقہ کے ایمان کا حکم:**

مردیقہ ایسی لڑکی ہے جو بلوغت کے قریب ہو۔ جب کسی مسلمان کے نکاح میں ہو، اسکے والدین مسلمان ہوں، اس نے اسلام کا اقرار یا انکار نہ کیا ہو اور اسلام کی توصیف بھی بیان نہ کر سکے۔ اسکو مرد نہیں کہا جائے گا نہ ہی وہ اپنے شوہر سے باس ہو گی کیونکہ اس وقت وہ مکلف بالاسلام نہیں ہے۔ اور اگر بالغ ہونے کے بعد بھی اسلام قبول نہ کرے تو پھر شوہر سے باس ہو جائے گی۔

**عاقل بالغ کو دعوت نہ پہنچ تو حکم:**

**عاقل بالغ کو دعوت ایمان نہ پہنچ تو وہ محض عقل کی وجہ سے مکلف بالاسلام نہیں ہوگا۔**

اگر وہ اسلام ۱

وکفر کے بارے میں کچھ بتانہ سکے نہ ہی کسی ایک کا اعتقاد رکھے تو اسے معدور سمجھا جائے گا۔ اور اگر اسے اللہ تعالیٰ کی مدد ہو اور اتنی مہلت مل جائے کہ عوام کا ادراک حاصل کر سکے (یعنی نظام کائنات وغیرہ کو دیکھ کر نتیجہ تک پہنچ جائے کہ یقیناً اس کا صانع بھی کوئی ہو گا) تو وہ اب معدور نہیں کہلا جائے گا اگرچہ اس تک دعوت نہ پہنچی ہو مگر دعوت کے قائم مقام چیز اس تک پہنچ چکی ہے۔ لہذا اگر ایمان نہ لائے تو کفر کا حکم لگایا جائے گا۔

جیسے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

اگر سفیہ پھیس سال کا ہو جائے تو اسے اس کا مال دے دیا جائے گا کیونکہ اس نے تجربہ اور آزمائش کی مدت پوری کر لی ہے تو ضروری ہے کہ اس میں رشد و ہدایت کا اضافہ ہو اور شعور حاصل ہو۔ چونکہ رشد و ہدایت کی مدت پوری ہو گئی ہے مگر اس میں یہ آیا نہیں ہے اس لئے اب مدت کو اس کے قائم مقام مانا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَوَفَانَ الْأَيْمَانُ هُنَّهُمْ رَشِدًا﴾

یہاں ”رشاداً“ نکرہ ہے جو کہ عام ہے رشد تحقیقی اور تقدیری دونوں کو شامل ہے یعنی رشد تحقیقتاً پایا جائے یا تقدیر آتم ان کا مال نہیں دیدو۔

اعتراض:

قیاس کا تقاضہ ہے کہ سفیہ کو اس کا مال تین دن بعد دے دیا جائے جیسے مرتد کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے؟

جواب:

مرتد اور سفیہ میں کیسا نیت نہیں ہے کیونکہ مرتد عاقل ہوتا ہے اور سفیہ غیر عاقل اور عقل کے باب میں مہلت دینے کی حد کے تعین پر کوئی دلیل قطعی نہیں ہے کہ تین دن یا زیادہ کی مدت معین کی جائے کیونکہ انسانی عقل کے درجات مختلف ہوتے ہیں کہ کتنے ہی عقلمند متصر

وقت میں ہدایت حاصل کر لیتے ہیں یا ہمیشہ کے لئے محروم رہتے ہیں۔

جو لوگ عقل کو علیل شرعاً سے ”اوپر“ اور ”حاکم“ مان لیتے ہیں ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں ہے جس پر اعتماد کیا جاسکے نہ نظری نہ عقلی۔ بلکہ عقل کو حاکم کیسے مانا جا سکتا ہے کیونکہ یہ نفسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی ہے تو جو چیز نفسانی خواہشات سے جدا نہ ہو وہ کیونکہ مستقل طور پر حاکم بن سکتی ہے؟ لہذا عقل کسی حال میں بھی مستقل طور پر حاکم نہیں بن سکتی۔ اسی طرح وہ لوگ جو عقل کو بالکل بے دخل مانتے ہیں ان کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے۔ ان لوگوں میں حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ بھی ہیں اسی وجہ سے وہ فرماتے ہیں کہ وہ قوم معدود ہے جس کو دعوت نہ پہنچی ہو لہذا اس کو اگر کوئی قتل کر دے تو قاتل پر ضمان لازم ہوگا کیونکہ اس کا کفر معاف ہے اس لئے وہ شرعی طور پر مکلف بالاسلام نہیں ہے۔

اس مسئلے سے اور عقل کو لغو قرار دینے والوں کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ وہ عقل کو اجتہاد اور عقلی دلیل کے ذریعے بے دخل و لغو قرار دیتے ہیں اور یہ خود ان کے مذہب کے خلاف ہے (کہ ایک طرف عقل کو لغو مانتے ہیں اور دوسری طرف اپنے اس دعویٰ کو عقلی دلیل سے ثابت کرتے ہیں یہ صریح تناقض ہے) لہذا افراط و تفریط سے خالی معتدل مذہب بھی ہے کہ عقل کو احکام شرعیہ میں معتبر مانا جائے۔

جب ثابت ہو گیا کہ عقل اثبات الہیت میں معتبر ہے تو اب مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ الہیت سے متعلقہ کلام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) الہیت انسان (۲) الہیت انسان پر عارض ہونے والے امور

## اہلیت کا بیان

اہلیت:

اہلیة الانسان للشئی عبارۃ عن صلاحیته لوجوب الحقوق المنشورة

لہ و علیہ

شرع میں انسان کی اہلیت یہ ہے کہ اس میں ایسی صلاحیت ہو کہ ”اس کیلئے“ اور ”اس پر“ حقوق شرعیہ واجب کئے جاسکیں۔ (لہ ”اس کیلئے“ سے مراد یہ ہے کہ وجوب بجالائے تو اس کیلئے نفع ہو گا اور علیہ ”اس پر“ سے مراد یہ ہے کہ روگردانی کرے گا اسے ضرر ہو گا) اہلیت کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) اہلیت و جوب یعنی حکم شرعی نافذ کئے جانے کی صلاحیت۔
- (۲) اہلیت اداء یعنی حکم شرعی بجالانے کی صلاحیت۔

### اہلیت و جوب

اہلیت و جوب کی بنیاد ”ذمہ صالح“ ہے کیونکہ یہی محل و جوب ہے۔ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو اسی وقت اس کیلئے ذمہ صالح ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہ وہ ذمہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عالم اردا ح میں دیا تھا جس کو قرآن مجید میں یوں بیان کیا گیا ہے ”وَإِذَا أَخْذَرْبَكَ مِنْ بَنْيَ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ الست بِرِّيْكُمْ قَالَ لَوَابْلَى الْخَ“ (سورة الاعراف)

اس ذمہ میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ انسان پر احکام نافذ کئے جائیں جن پر اگر وہ عمل کرے گا تو اسے نفع ملے گا اور اگر چھوڑ دے گا تو ضرر پہنچے گا۔ اس پر فقہاء کرام علیہم الرضوان کا اجماع ہے۔

ذمہ:

اس کا لغوی معنی ”عہد“ ہے اور شرعی اصطلاحی معنی ہے **﴿عَبَارَةٌ عَنْ وَصْفٍ يَصِيرُ بِهِ الْإِنْسَانُ أَهْلًا لِمَالِهِ وَعَلَيْهِ﴾** یعنی ذمہ شرع میں ایسا وصف ہے جس کے ذریعے انسان مالہ و ما علیہ کا اہل بنتا ہے۔ جنین کا حکم:

بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے وہ میں وجہ ماں کا جزء ہوتا ہے کہ وہ خرکت

و سکون وغیرہ میں ماں کے تابع ہوتا ہے لہذا اس وقت اسکے لئے ذمہ کامل نہیں ہوتا ہے لیکن من وجہہ اس کیلئے ذمہ ہوتا ہے کہ اسکی حیات ماں کی حیات سے علیحدہ ہے اور بطنِ مادر سے جدا ہونے والا ہوتا ہے لہذا اس کے حق میں وہ چیزیں ثابت ہوں گی جو اس کے لئے مفید ہیں جیسے ثبوتِ نسب، حریت، وراثت و صیحت وغیرہ۔

پچھے پر عبادات کی ادائیگی لازم نہیں:

نفس و جوب مقصود بالذات نہیں ہوتا ہے بلکہ و جوب سے مقصود اس کا "حکم" ہوتا ہے اور وہ ہے "اداء بالاختیار" جو کہ پچھے میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ اختیارات سے عاجز ہوتا ہے۔ لہذا جب پچھے میں حکم نہیں پایا جاتا ہے اور حکم کے ذریعے آزمائش میں مبتلا کئے جانے کی غرض نہیں ہوتی ہے کہ وہ ابھی کمزور ہوتا ہے تو اس پر وہ تمام امور معاف ہیں جن کو اداء کرنے کیلئے اختیار چاہئے ہوتا ہے۔ چنانچہ اس پر بالغین جیسے احکام کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی (جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ)

جیسے (قاعدہ ہے کہ) محل نہ ہو تو حکم بھی نہیں پایا جاتا ہے۔

لہذا کافر پر عبادات میں سے کچھ بھی لازم نہیں ہے کیونکہ وہ اختیارات کا اہل نہیں ہوتا ہے البتہ ایمان لانا لازم ہے۔ کیونکہ وہ اس کی ادائیگی کا اہل ہوتا ہے اور اس کے حکم (نجات ابدی) کا بھی اہل ہوتا ہے۔ اور پچھے جب عاقل نہ ہو تو اس پر ایمان لانا لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں اہلیت اداء نہیں ہوتی ہے۔ اور جب عاقل ہو جائے اور ادائے ایمان کا احتمال پا یا جائے تو اس پر اصل ایمان لازم ہے ادائے ایمان لازم نہیں ہے (کیونکہ اس میں اہلیت و جوب تو ہے لیکن اہلیت اداء اب بھی نہیں ہے) لہذا اگر وہ لائے تو اس کا ایمان معتبر ہو گا اور اس پر جو بعد بلوغ اسلام لانا فرض ہونا تھا وہ اداء ہو جائے گا لیکن وہ مکلف بالاسلام نہیں ہے لہذا اگر وہ ایمان نہ لائے تو گنہگار بھی نہیں ہو گا۔ جیسے مسافر اگر جمعہ ادا کرے تو اس کا جمعہ ہو جائے گا اور بطور فرض کے ادا ہو گا اگر چہ قبل اداء اس پر جمعہ فرض نہیں تھا!

نوت:

پچھے پر ”حقوق العباد کا اضمان“، جیسے فرض، تلف کردہ چیزوں کا اضمان ”عوض“، جیسے مبیع کی قیمت وغیرہ زوجہ اور کفالت میں موجود رشتہ داروں کا ”نفقہ“ واجب ہوا ہے کیونکہ ان امور میں اداء بالاختیار ضروری نہیں ہے۔

### اہلیت اداء کا پیشان

اہلیت اداء کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اہلیت کاملہ (۲) اہلیت قاصرہ

اہلیت کاملہ:

اہلیت کاملہ کا تعلق دونوں قدرتوں سے ہے ”قدرت فہم خطاب“ یہ عقل ہے اور قدرت عمل یہ ”بدن“ ہے جب دونوں قدرتیں پائی جائیں گی تو اہلیت کاملہ ہو گی۔  
جیسے بندہ عاقل بھی ہو اور بالغ بھی ہو تو چونکہ اس میں عقل بھی ہے اور جسم بھی کامل ہے لہذا اس میں اہلیت کاملہ ہو گی۔

اہلیت قاصرہ:

اہلیت قاصرہ اداء سے متعلق دونوں قدرتوں میں سے ایک نہ پائی جائے یا کسی ایک میں ضعف پا جائے۔

جیسے انسان میں بلوغت سے قبل عقل و بدن دونوں ناقص ہوتے ہیں یا معتوہ (نیم پا گل) میں بدن تو کامل ہوتا ہے مگر عقل ناقص ہوتی ہے۔ جیسے پچھے کی عقل غیر معتدل ہوتی ہے ایسے ہی معتوہ کی عقل بھی غیر معتدل ہوتی ہے۔

حکم:

اہلیت قاصرہ ”صحت“ کی بنیاد ہوتی ہے یعنی اہلیت قاصرہ پائی جائے تو بندے پر احکام کی ادائیگی تولا زم نہیں ہوتی ہے البتہ اگر وہ کوئی عمل کرے تو وہ درست ہوتا ہے۔ اسی طرح

اہلیت کاملہ وجوب اداء کی بنیاد ہوتی ہے بندہ احکام شرع کا مکلف ہو جاتا ہے۔ اور خطابات شرع اس کی جانب متوجہ ہوتے ہیں۔

(۱) عاقل بچے کا ایمان لانا معتبر ہے۔

(۲) ہر وہ کام جس میں بچے کیلئے نفع محض ہوان میں بچے کے تصرفاتِ جائز ہیں۔ جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا۔

(۳) بچے کی عبادات بد نیکی کی ادائیگی درست ہو گی اگر چہ وہ مکلف نہیں ہوتا کیونکہ اس میں بچے کا اپنا فائدہ ہے کہ ان کا عادی بن جائے گا۔

(۴) عاقل بچہ اگر ولی کی اجازت سے بیع اجارہ وغیرہ کرے جس میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ بچے کی رائے میں جو کمی تھی وہ ولی کی اجازت سے پوری ہو گئی ہے لہذا امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کا تصرف بالغ کے تصرف کی طرح ہو گیا

یہی وجہ ہے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ

کے نزدیک (ایک روایت میں) بچہ اگر ولی کی اجازت سے اجنبیوں سے غبن فاحش کے ساتھ بیع کرے تو یہ جائز ہے جبکہ صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اعتراض:

بچہ اگر ولی کی اجازت سے ولی سے غبن فاحش کے ساتھ بیع کرے تو یہ بھی جائز ہوئی چاہے ”کیونکہ بچے کی رائے ولی کی اجازت سے کامل ہو جاتی ہے۔“

جواب:

بچہ من وجہا صل ہوتا ہے کہ اصل فعل یعنی عقد وہی کرتا ہے اور من وجہا ولی کا نائب ہوتا ہے کہ عقد کا نفاذ ولی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر بچہ ولی کی اجازت سے ولی ہی سے غبن فاحش کے ساتھ بیع کرے تو تہمت کی جگہ میں شبہ نیابت پایا جائے گا کہ بچہ ولی کے نائب کی خلیت سے ولی سے عقد کر رہا ہے۔ گویا ولی غبن فاحش کے ساتھ بچے کا مال اپنے آپ کو فروخت کر رہا ہے۔

**محور کا حکم:**

محور (خواہ صبی ہو یا عبد مگر یہاں صبی مراد ہے) اگر صبی عاقل نے وکالت سے متعلقہ امور مثلاً بیع اور شعن پرداز کرنے اور عیوب کی صورت میں خصوصت میں وکالت قبول کر لی تو بچے پر ان چیزوں کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس سے ضرر لازم آتا ہے۔ اور اس کی الہیت قاصرہ ہے البتہ اگر ولی کی اجازت سے ایسا کرے تو وہ ذمہ دار ہو گا۔ کیونکہ اس کی رائے میں جو کمی تھی وہ ولی کی رائے سے پوری ہو گئی ہے۔

اسی طرح بچہ اگر اعمال صالحہ میں کوئی وصیت کرے (مثلاً کسی کو اپنے مال میں سے کچھ دینے کی وصیت کرے) تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوگی۔ بخلاف امام شافعی علیہ الرحمہ کے۔

**امام شافعی علیہ الرحمہ کا رد ہے:**

امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک بچہ کی وصیت صحیح ہے کیونکہ اس میں بچے کیلئے آخرت میں نفع ہے کہ اسے ثواب ملے گا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ”بچہ مند چیزوں کا مالک ہوتا ہے“۔

**امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل کا جواب:**

وراثت نفع محض ہے (یعنی اس میں نفع ہی نفع ہے ضرر بالکل نہیں ہے) کیونکہ شرع نے وراثت کو مورث (میت) کیلئے نفع بخش بنایا ہے۔ جیسے نبی کریم ﷺ نے حضرت سعد

رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا ﴿لَمْ تَدْعُ وَرِثَةً كَمَا  
عَالَةٌ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ﴾ یہ کہ تو اپنے ورثاء کو (دنیا میں) مالدار چھوڑے یہ اس سے زیادہ بہتر ہے کہ تو انہیں محتاج چھوڑے (اور وہ) لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے رہے۔

یہاں تک کہ بچے کے حق میں بھی دراثت کو نفع بخش بنایا ہے۔ اگر یہ بچے کے حق میں نفع بخش نہ ہوتی تو شرع اس کو بچے کیلئے کبھی بھی مشروع نہ کرتی۔ رہاوصیت کا معاملہ تو وصیت آخرت میں نفع کا باعث ضرور ہے۔ مگر اس میں صدقے کی صورت میں مال کو زائل کیا جاتا ہے تو اس حیثیت سے وصیت میں بچے کیلئے ضرر ہے۔

الحاصل وصیت نفع والی چیز نہ رہے۔ مگر اس میں نفع مخفی نہیں ہے۔ جبکہ دراثت نفع مخفی ہے لہذا دراثت سے وصیت کی طرف منتقل ہونا یقیناً افضلیت کو چھوڑنا ہے۔

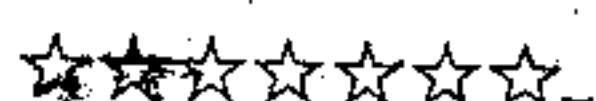
اعتراض:

اگر وصیت میں ضرر ہے تو پھر یہ بالغ کیلئے بھی مشروع نہیں ہوئی چاہئے تھی؟

جواب:

بالغ کے حق میں وصیت کو اسی طرح مشروع کیا ہے جیسے اس کیلئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض کو مشروع کیا گیا ہے۔ جبکہ یہ چیزیں بچے کیلئے مضر ہیں۔ لہذا شرع نے ان کو بچے کیلئے مشروع نہیں کیا۔ یہاں تک کہ اسکا ولی سیت کوئی بھی اسکی طرف سے ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ البتہ قرض کا معاملہ علیحدہ ہے۔ قاضی اس میں تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے کہ وہ بچے کا مال جس کو چاہے بطور قرض دے سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں بچے کیلئے نفع ہے۔

قاضی کی سرپرستی کی وجہ سے اسکا مال ضائع ہونے سے بچ جائے گا۔ جبکہ وہی مال اگر کسی کے پاس بطور امانت رکھا یا جائے اور پھر امانت دار کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تو امانت دار پر اسکا ضمان نہیں ہوگا



اسی طرح اگر بچہ ایمان لانے کے بعد (معاذ اللہ) مرتد ہو گیا تو امام عظیم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اخروی احکام میں اس کے لئے کوئی معافی نہیں ہو گی عند اللہ اسکی گرفت ہو گی۔ دنیاوی احکام میں سے بھی کچھ احکام اس کے لئے ثابت ہونگے جیسے اسکی مسلم زوجہ اس سے باسہ ہو جائے گی، اور وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ البتہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اسکی طرف سے حرب (یعنی اسلام کے خلاف جنگ و جدال) نہیں پایا جاتا ہے اور وہ بچہ ہے اور بچے کے حق میں ضرر منوع ہے۔

**نوٹ:**

بچے کے حق میں ضرر معاف ہونے کے باوجود مسلم زوجہ کی علیحدگی، میراث سے محروم جیسے دنیاوی احکام اس کے حق میں ارتدا در کے ضمن میں ثابت ہوتے ہیں کیونکہ یہ احکام ارتدا در کے لوازمات میں سے ہیں جب بھی ارتدا در ثابت ہو گا یہ احکام بھی ارتدا در کے ضمن میں ثابت ہوں گے۔ چنانچہ ان احکام کو قصد اثبات نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ارتدا در کے لوازم ہونے کی وجہ سے ضمناً ضروری طور پر ثابت ہوتے ہیں۔ لہذا ان لوازمات کے ضمناً ضروری طور پر ثابت ہونے کی وجہ سے ارتدا در جیسے بڑے گناہ کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ جیسے والدین (نحوذ باللہ) مرتد ہو کر دار حرب چلے جائیں تو بچے کو بھی ان کے تابع سمجھتے ہوئے مرتد کہا جاتا ہے اور اسکے حق میں ارتدار کے لوازمات بھی ثابت کئے جاتے ہیں۔ ان لوازمات کے ضرر کے پیش نظر اس سے ارتدار کو منوع نہیں قرار دیا جاتا۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی علیہ الرحمہ کا ذہب:-

ارتدار کے احکام دنیا میں بچے کے حق میں ثابت نہیں ہوں گے (اسکی مکمل تفصیل ہدایہ باب احکام المرتدین میں مطالعہ فرمائیں)

اہلیت پر عارض ہونے والے امور کا بیان

عارض کا الغوی معنی روکنا ہے۔ اہلیت کو لاحق ہونے والے امور کو عوارض اسلئے کہتے ہیں کہ یہ

بندے کے حق میں احکام کو ثابت ہونے سے روکتے ہیں۔

عوارض کی دو قسمیں ہیں:

(۱) سماوی۔

(۲) کبی۔

سماوی:

وهو مثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختیار العبد فیه  
یعنی عارض سماوی وہ عارض ہے جو شارع کی جانب سے ثابت ہوا اور اس میں بندے کا کوئی  
اختیار نہ ہو۔

کبی:

وهو مثبت با اختیار العبد فیه  
یعنی عارض کبی وہ عارض ہے جو بندے کے اپنے اختیار سے ثابت ہو۔  
عارض سماوی یہ گیارہ ہیں

(۱) جنون (۲) صغیر (۳) عنة (۴) نیان (۵) نوم (۶) اغماء (۷) رق (۸) مرض

(۹) حیض

(۱۰) نفاس (۱۱) موت

عوارض کسبیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کبی منہ۔

(۲) کبی من غیرہ۔

کبی منہ:

وہ عارض جو بندے کی اپنی ذات سے حاصل ہو۔

کبی من غیرہ:

وہ عارض جو بندے کو اپنے غیر سے حاصل ہو۔

کبی منہ کی چھ قسمیں ہیں:

(۱) بھل (۲) سفاحتہ

(۳) سگر (۴) ھڑل

(۵) سفر (۶) خطاء

کبی من غیرہ ایک ہی قسم ہے:

اکراہ۔

اکراہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اکراہ ملجمی۔

(۲) اکراہ غیر ملجمی۔

اکراہ ملجمی:

بندے کو کسی کام کے کرنے پر اس طرح مجبور کرنا کہ وہ بندہ کام کرنے پر مجبور ہو  
جائے۔

اکراہ غیر ملجمی:

بندے کو کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے مگر بندہ وہ کام کرنے پر مجبور نہ ہو۔

عارض سماویہ کا تفصیلی بیان

جنون:

هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقول على نهج العقل

الانادرا (التعريفات)

یعنی عقل کا اس طرح سے خراب ہو جانا کہ بندے کے افعال و اقوال کو عقل کے تقاضے کے مطابق صادر ہونے ہے رکدے گر شاذ و نادر حالت ایسی ہو جس میں یہ خرابی نہ ہو۔

## جنون کی اقسام

جنون کی دو قسمیں ہیں:

(۱) جنون محدث۔

(۲) جنون غیر محدث۔

پھر ان میں سے ہر ایک اصلی بھی ہو سکتا ہے کہ بندہ حالت جنون میں ہی بالغ ہوا ہو اور ہر ایک طاری بھی ہو سکتا کہ بعد بلوغت طاری ہوا ہو۔

## احکام:

جنون کی وجہ سے اس کے اقوال میں رکاوٹ آ جاتی ہے لہذا اسکی طلاق، عناق اور حبہ غیر معتر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ چیزیں ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوں گی۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اقوال کا کہہ کر افعال سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کا فعل معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے کہ اقوال کا تعلق عقل سے ہوتا ہے اور مجنون عقل سے خالی ہوتا ہے لہذا عقل نہ ہونے کی وجہ سے اس کے اقوال بھی غیر معتبر ہو جاتے ہیں جبکہ افعال کا تعلق بدن سے ہوتا ہے اور یہی طور پر پائے جاتے ہیں۔ لہذا اس کے فعل سے کسی انسان کا مال تلف ہو جائے تو اس سے ضمان لیا جائے گا۔

جنون محدث سے وہ چیزیں ساقط ہو جاتی ہیں جو باعث ضرر ہوں اور بالغ شخص سے کسی عذر کی بناء پر ساقط ہونے کا احتمال رکھیں۔

جیسے، حدود، کفارات، قصاص وغیرہ اور عبادات جیسے نماز روزہ وغیرہ۔

مصنف علیہ الرحمہ نے ﴿مَا كَانَ ضررًا يَحْمِلُ السُّقُوطُ﴾ کی قید لگا کر ان چیزوں سے احتراز کیا ہے جو حق غیر سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہیں۔ جیسے تلف کردہ اشیاء کا ضمان، نفقة اقارب، اور دیت یہ چیزیں جنون کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہیں جیسے یہ بچے کے بچپنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہیں۔

جنون ممتد سے بعض احکام کے ساقط ہونے کی وجہ:

جنون ممتد ہو تو اداء کو لازم قرار دینے سے حرج لازم آئے گا (کہ اتنی ساری عبادات کی قضاء انسان کو پریشانی میں ڈال دے گی) لہذا جنون کے حق میں لزوم اداء باطل ہو گا اور اداء کے معدوم ہونے سے نفس و جوب بھی اسکے حق میں معدوم ہو جائے گا۔ لہذا اسکے حق میں نمازو زہ وغیرہ عبادات ساقط ہو جائیں گی۔ کیونکہ نفس و جوب سے مقصور اداء ہے۔ اور جب اداء ہی معدوم ہو گئی تو جنون کے حق میں و جوب کا کوئی فائدہ نہیں رہا۔ اسلئے اسکے حق میں نفس و جوب کو بھی معدوم قرار دے دیا گیا۔

جنون کی حد امتداد

جنون کی حد امتداد روزے میں پورا ایک مہینہ ہے، نمازوں میں شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک دن ایک رات سے زیادہ وقت گزر جائے۔ (مثلاً زوال سے قبل جنون طاری ہوا اور اسکے اگلے دن بعد زوال افاقت ہوا تو اس پر نمازوں کی قضا نہیں ہو گی)

جبکہ امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک چھ نمازوں ہیں کہ جنون میں چھ نمازوں گزر جائیں تو ان کی قضائیں ہے۔ زکوٰۃ میں امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک پورا سال ہے اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک سال کا اکثر حصہ ہے۔ وہ مکلف کی آسانی کیلئے اکثر کوکل کے قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ لہذا اگر گیارہ ماہ بعد جنون ختم ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک واجب نہیں ہو گی کیونکہ سال کا اکثر حصہ گزر چکا ہے۔

جنون غیر ممتد کے احکام

جنون غیر ممتد اگر طاری یعنی عارضی ہو تو ہمارے ائمہ ثلثہ علیہم الرحمہ کے نزدیک از روئے احسان اسکی وجہ سے عبادات ساقط نہیں ہو گی کیونکہ یہ جنون نوم اور اغماء کی طرح ہے۔

جنون غیر ممتد اگر اصلی ہو تو اس کے احکام کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

جنون غیر ممتد اصلی کی وجہ سے عبادات ساقط ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ اگر ماوراء مuhan ختم ہونے سے پہلے اسکو افاقت ہو جائے یا ایک دن اور رات گز نے سے پہلے افاقت ہو جائے تو اس پر گذشتہ روزے اور نمازوں قضا لازم نہیں ہو گی۔ اسکا حکم بچے کے حکم جیسا ہے کہ بچہ جب بالغ ہوتا ہے اس وقت سے مکلف ہوتا ہے ایسے ہی اسکا جنون جب ختم ہو گا اس وقت سے مکلف ہو گا۔

امام محمد علیہ الرحمہ کا مذہب:

جنون غیر ممتد اصلی کی وجہ سے عبادات ساقط نہیں ہو گی لہذا اس پر فوت شدہ روزے اور نمازوں کی قضاء لازم ہو گی۔ کیونکہ یہ جنون عارضی کی طرح ہے۔

قاعدہ:

(هُمَا كَانَ حَسْنًا لَا يَحْتَمِلُ الْغَيْرُ وَقَبْحًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوُ فَثَابَتَ فِي حَقِّهِ) جو چیز حسن ہو قبح کا اختال نہ رکھے (جیسے ایمان) یا جو چیز قبح ہو معافی کا اختال نہ رکھے (جیسے کفر) مجنون کے حق میں ثابت ہو گی لہذا والدین کی پیروی میں اسکا ایمان بھی ثابت ہو گا اور ارتدا بھی ثابت ہو گا۔

وضاحت:

مجنون کا ایمان یا ارتدا قصد اثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کیلئے اعتقاد چاہیئے ہوتا ہے جو کہ عقل کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ جبکہ والدین کی پیروی میں یہ دونوں پائے جاتے ہیں کیونکہ اتباع میں مجنون کا اعتقاد شرط نہیں ہوتا ہے لہذا امعاذ اللہ اگر والدین مرتد ہو جائیں تو مجنون کو مسلمان نہیں کہا جائے گا کیونکہ اصلاح یہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مجنون میں تصریق متصور نہیں ہو سکتی۔ اور والدین کی پیروی میں بھی نہیں کیونکہ ان کی جس پیروی کی وجہ سے اس کے لئے اسلام کا حکم مانا تھا وہ ان کے ارتداد کے بعد ختم ہو چکی ہے۔ اب اگر اس

کے لئے ارتدا کا حکم ثابت نہ کیا جائے تو اس کے ارتدا کو قابل عفو مانا لازم آئے گا جو کہ فا  
سد ہے۔

### صغر کا بیان

صغر اول احوال میں یعنی عقل آنے سے پہلے جنون کی طرح ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ جنون کی طرح عدیم العقل اور عدیم التمیز ہوتا ہے۔ اور جب بچہ عقلمند ہو جائے تو اس میں الہیت اداء کی ایک قسم (الہیت قاصرہ) پائی جاتی ہے۔ الہیت کاملہ اس میں نہیں پائی جاتی کیونکہ ابھی اس میں صغر کا عذر موجود ہوتا ہے۔ لہذا اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہوں گی جو بالغ آدمی سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں جیسے حدود، کفارات، قصاص، عبادات وغیرہ۔

### ضابطہ کلیہ:

﴿يُوضع عنْهُ الْعِهْدَةُ وَيُصْحَّحُ مِنْهُ وَلِهِ مَا لَا عِهْدَةَ فِيهِ﴾

یعنی بچے پر سے وہ تمام ترمذہ داریاں ساقط ہو جاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں اور وہ یا اسکی جانب سے اس کا ولی جو بھی نفع والا کام کرے درست ہے۔

### وجہ معافی:

صغر کو اللہ تعالیٰ نے اسباب رحمت میں سے بنایا ہے۔ لہذا تمام ترا حکام جو سقوط کا احتمال رکھتے ہیں صغر کو ان کے معاف ہونے کا سبب بنادیا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے۔

### اعتراض:

صغر اگر موجب رحمت ہے تو بچے کو غلام ہو یا کافر ہونے کی صورت میں وراثت سے کیوں محروم کیا جاتا ہے؟ جبکہ صغر کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بچے پر رحم کیا جائے اور وراثت ثابت کی جائے۔

جواب:

غلام یا کافر بچے کو اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے وراثت سے محروم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وراثت کا تقاضہ ہے کہ وارث وراثت کا مالک بنے۔ جبکہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح کافر کو مسلمان کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكُفَّارِنَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ اور وراثت میں ولایت ہوتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کے قول کو بیان فرمایا ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيَا يَرْثى الْخَ﴾ لہذا معلوم ہوا حق وراثت کا حاصل نہ ہونا سب (یعنی ولایت) اور اہلیت (یعنی مالک بننے کی اہلیت) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اسکو غلامی یا کافر کی سزا نہ سمجھا جائے۔

حستہ کا پیان

1

هو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء  
ومرة بكلام المجانين

یعنی عقل میں فتور پیدا ہو جانا اس حیثیت سے کہ بندہ ایسا نبے ربط کلام کرنے لگے کہ کبھی اس کا کلام عقلاء جیسا ہو تو کبھی پاگلوں جیسا ہو عنۃ کہلاتا ہے۔

عده کاظم

المعتبره بعد البلوغ مثل الصباء مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول و الفعل لكنه يمنع العهدة يعني معتبره بالغ تمام احكام میں عاقل بچے کی طرح ہوتا ہے۔ عہدہ اسکے اقوال و افعال کی صحت میں مانع نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ضرر رسال امور کے اسباب کے لئے مانع ہوتا ہے۔ (جیسے طلاق، عتاق وغیرہ)

**وَضَاحَتْ:**

☆ جیسے عقل کے نہ ہونے میں مجنون کا حال پچ کے اول احوال جیسا ہوتا ہے۔ اسی طرح اصل عقل کے پائے جانے میں معتوہ کا حال پچ کے آخر احوال جیسا ہوتا ہے۔ البتہ معتوہ کی عقل میں فطور ہوتا ہے

☆ معتوہ کے تمام اقوال و افعال درست ہوتے ہیں جیسے اسلام لانا، مال غیر کی بیع و غیرہ میں  
وکیل بننا، ہبہ قبول کرنا وغیرہ۔

☆ وہ چیزیں جو اس کے حق میں ضرر رسان ہوتی ہیں اور سقوط کا احتمال رکھتی ہیں اس سے  
ساقط ہو جائیں گی۔ وہ ان کا ذمہ دار نہیں ہو گا۔ جیسے بیع و شراء میں ثمن سپرد کرنے کی اور عیب  
کی صورت میں خصوصت کی وکالت اگر معتوہ کو دیجائے تو وہ ان چیزوں کا ذمہ دار نہیں ہو گا  
۔ البتہ ولی کی اجازت شامل ہو جائے تو ذمہ دار ہو گا۔

☆ اپنی عورت کو طلاق اور غلام کو آزاد نہیں کر سکتا اگر چہ ولی کی اجازت سے ہو۔ کیونکہ اس  
میں معتوہ کیلئے سراسر ضرر ہے۔

اعتراض:

معتوہ جب ضرر رسان چیزوں کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے تو اس کے اور بیچ کے حق میں  
متلفات (تلف کردہ چیزوں) کا ضمان بھی واجب نہیں ہونا چاہیے!

جواب:

متلفات کے ضمان کا تعلق اس ذمہ داری سے نہیں ہے جس کی بیچ اور معتوہ سے نہیں  
کی گئی ہے کیونکہ اس ذمہ داری سے مراد وہ چیز ہے جو عقد سے لازم آتی ہے اور معافی کا  
احتمال رکھتی ہے جبکہ متلفات کا ضمان عقد کے قبیل سے نہیں ہے۔ کیونکہ یہ عقد سے لازم نہیں  
آتا بلکہ بندے کے فعل سے لازم آتا ہے۔ اسی طرح متلفات کا ضمان معافی کا احتمال بھی  
نہیں رکھتا ہے کیونکہ شرع نے اسکو مستہلک (مال ہلاک کرنے والا) پر جرانا فذ کیا ہے۔

اسلئے کہ یہ حقوق العباد میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ نے اموال کو محفوظ بنایا ہے اور مستہلک کا صبی ہونا یا معمتوہ ہونا محل معصوم کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس محل کیلئے عصمت ثابت ہے کہ بندہ اپنی ضروریات پوری کرنے کیلئے اس کا تھاج ہے پر مستہلک کے صبی ہونے یا معمتوہ ہونے سے بندے کی حاجت زائل نہیں ہوتی ہے لہذا مستہلک پر رضمان واجب ہوگا۔

اسی طرح معمتوہ سے خطابات شرعیہ ساقط ہو جاتے ہیں جیسے بچے سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ لہذا اس پر عبادات واجب نہیں ہوں گی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوں گے۔ جیسے حدود، کفارات، قصاص وغیرہ۔ اسی طرح معمتوہ پر دوسرے کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے مگر وہ خود کسی کا ولی نہیں بن سکتا کیونکہ اس کی عقل میں کمی ہوتی ہے۔

#### جنون و صغر میں فرق:

جنون ایک ایسا عارض ہے جس کے زائل ہونے کا کوئی وقت معین نہیں ہے لہذا اگر مجنون کی زوجہ اسلام قبول کر لے تو اس کے والدین پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جائے گا (کسی وقت کا انتظار نہیں کیا جائے گا) اگر والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو معمتوہ اور اسکی زوجہ کا نکاح باقی رہے گا ورنہ تفہیق کر دی جائے گی۔

جبکہ صغر ایک ایسا عارض ہے جس کے زائل ہونے کا وقت معین ہے لہذا اگر صغير بے عقل کی زوجہ اسلام قبول کر لے تو اس کے عاقل ہونے تک تاخیر واجب ہے۔ اب اگر وہ عاقل ہونے کے بعد اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تو ان کے درمیان تفہیق کر دی جائے گی۔

#### صبی عاقل اور معمتوہ عاقل میں فرق:

صبی عاقل اور معمتوہ عاقل میں فی الحال اسلام پیش کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے دیگر تمام احکام میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

نوٹ:

معتوہ کے ساتھ خلاف معمول ”العقل“، کی صفت کا ذکر اسلئے کیا ہے کہ مجنون کو بھی مجاز امتعہ کہدیا جاتا ہے۔ لہذا مجنون اور معتوہ میں فرق کرنے کیلئے اس صفت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے مجنون کا ذکر ہوا ہے۔ تو وہم ہو سکتا تھا کہ یہاں معتوہ سے مراد مجنون ہے۔

## نسیان کا عین

نسیان:

هو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة

یعنی ای شخص کی جانب سے عقل میں موجود صورت کا ملاحظہ نہ ہونا جس میں فی الجملہ صورت کو ملاحظہ کرنے کی صلاحیت ہو نیان کہلاتا ہے۔

حکم:

نسیان نہ حقوق اللہ تعالیٰ کے نفس و جوب کے منافی ہوتا ہے نہ و جوب اداء کے کیونکہ ناسی میں قدرت فہم خطاب اور قدرت عمل دونوں ہوتی ہیں۔ اور پھر بھولے سے کوئی عبادت چھوٹ جائے تو اسکی اداء یا قضاء میں حرج بھی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ناسی سے نماز، روزہ، وغیرہ عبادات ساقط نہیں ہو سکی لیکن جس عبادت میں نیان غالب ہو (یعنی نیان اس میں اکثر واقع ہوتا ہو) تو وہ معاف ہے کیونکہ وہ صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائق ہوتا ہے۔ جیسے روزہ میں بھول کر کھاپی لینا تو یہ بھولنا روزے میں اکثر ہوتا ہے کیونکہ انسان کی طبیعت کھانے پینے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اسی طرح ذبح کے وقت تسمیہ بھول جانایہ بھی اکثر ہوتا ہے کیونکہ اس وقت انسان پر ہبہ طاری ہوتی ہے۔ انسانی طبیعت اس سے دور بھاگتی ہے اور بشری حالت بدل جاتی ہے جس کی وجہ سے بندہ تسمیہ بھول جاتا ہے لہذا یہ ہمارے نزدیک معاف ہے۔ اسی طرح دور کعت کے بعد قعدہ اولیٰ میں بھول سے سلام

پھر دینا یہ بھی معاف ہے کیونکہ یہاں بھی مصلحتی کے اس حالت میں کثرت سے سلام پھر نے کی وجہ سے نیان غالب ہے کہ وہ تعدد اولیٰ کو تعدد آخرہ سمجھ بیٹھتا ہے۔ لہذا اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔ البتہ اگر بھول کر کلام کر لے تو نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ نمازی کی مخصوص حالت اسے یاد دلار ہی ہوتی ہے کہ وہ نماز میں ہے۔

### حقوق العباد معاف نہیں:

نیان کی وجہ سے حقوق العباد معاف نہیں ہوں گے لہذا اگر بھولے سے کسی کامال تلف کر دے تو ضمان دینا ہو گا۔

## نوم کا پیمان

نوم:

هُو فترة طبيعية يحدث في الإنسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه يعني نيندة طبيعى ستى ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہوتی ہے اور حواس ظاہرہ و باطنہ کو صحیح سالم ہونے کے باوجود کام سے روکتی دیتی ہے اور عقل کو موجود ہونے کے باوجود استعمال سے روکدیتی ہے۔

حکم:

نیند انسان کو اپنی قدرت اور اختیار استعمال کرنے سے عاجز کر دیتی ہے لہذا خطاب بالادعاء سکے بیدار ہونے تک مؤخر ہے گا۔ اور وجوب اداء اس سے ساقط نہیں ہو گا۔ کیونکہ بیدار ہونے کے بعد کسی حرج کے بغیر عبادات کی ادائیاً قضاۓ کر سکتا ہے۔ اسی طرح نائم کے تمام تصرفات باطل ہوں گے لہذا اسکے طلاق، عتقاق، اسلام اور ارتداو کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔

اسی طرح نماز میں نائم کی قراءت، رکوع اور سجود کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا کیونکہ نیند میں

اس کا اختیار ہی نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی حالت نماز میں نیند میں کلام کرنے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہو گی کیونکہ یہ کلام ایسے شخص سے صادر ہوا جسے تمیز اور اختیار نہیں تھا لہذا یہ حقیقت میں کلام ہی نہیں تھا۔ اسی طرح اگر کوئی حالت نماز میں نیند میں قہقہہ لگانے تو اسکی نماز فاسد ہو گی نہ دضوٹوٹے گا۔ یہی صحیح مذہب ہے کیونکہ جیسے نائم کی قرات قراءت نہیں ہوتی اور کلام کلام نہیں ہوتا ہے اسی طرح قہقہہ بھی قہقہہ نہیں ہوتا ہے۔

## النہماء حکایات

اغماء:

هو تعطل القوى المدركة والمحركه حرکة ارادية بسبب مرض يعرض  
الدماغ او القلب  
یعنی انسان کی قوت مدرکہ ومحرکہ کا معطل ہو جانا ایسے مرض کے سبب جود ماغ یا قلب کو لاحق ہوتا ہے اغماء کہلاتا ہے۔

حکم:

اغماء یعنی بے ہوشی ایک مرض ہے۔ جنون کی طرح زوال عقل نہیں ہے۔ یہ نیند کی طرح اختیار اور استعمال قدرت کو ختم کر دیتا ہے۔ لہذا اس حالت میں اسکے تمام تصرفات اور عبادات باطل ہوں گی۔

نیند اور بے ہوشی میں فرق:

بے ہوشی عارض ہونے میں اور اختیار و قدرت کو معطل کرنے میں نیند سے بھی زیادہ شدید ہوتی ہے کیونکہ نیند انسان کی طبیعت اصلیہ ہے (اگرچہ یہ انسانی حقیقت پر ایک زائد چیز ہونے کی وجہ سے امر عارض ہو کہلاتی ہے) جبکہ بے ہوشی فی الواقع امر عارض ہوتی ہے مگر یہ عقل کے ہوتے ہوئے عقل کے استعمال کو معطل کر دیتی ہے۔ اسی طرح اس کا ازالہ کسی کیلئے ممکن نہیں ہوتا ہے جبکہ نیند کو کوئی بھی (کسی بھی طریقے سے) راکل کر سکتا ہے۔

- یہی وجہ ہے کہ بے ہوشی ہر حال میں حدث ہے بندہ چاہے قیام میں ہو، رکوع میں ہو، وجود میں ہو یا سرین کے بل بیٹھا ہوا ہو۔ جبکہ غیند کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ غیند بذاتِ خود ”استرخاء مفاصل“ کا موجب نہیں بنتی ہے سوائے اسکے کہ جب یہ غالب ہو جائے۔ اور یہ تمام احوال میں غالب نہیں ہوتی ہے جبکہ بے ہوشی تمام احوال میں غالب ہوتی ہے اور ”استرخاء مفاصل“ کا موجب بنتی ہے۔

ای طرح نماز میں اگر بے ہوشی کی وجہ سے وضو ثابت جائے تو دو ہیں سے نماز کی بناء کرنا جائز نہیں ہے جبکہ غیند کی وجہ سے وضو ثابت جائے تو بناء جائز ہے۔ کیونکہ حدیث پاک میں بناء کا جواز اس حدث سے متعلق آیا ہے جو کہ غالب الوقوع ہو جبکہ اغماء غالب الوقوع حدث نہیں ہے۔

اغماء اگر ممتد ہو:

اغماء اگر ممتد ہو ایک دن اور ایک زات سے زیادہ تک تو اس پر نمازوں کی قضاء لازم نہیں ہوگی یہ شیخین علیہا الرحمہ کا مذہب ہے۔ اور اگر چھ نمازوں کے نکلنے تک ہو تو قضاء لازم نہیں ہوگی (اس سے کم میں قضاء ہوگی) یہ امام محمد علیہ الرحمہ کا مذہب ہے۔ یاد رہے یہ مسئلہ از روئے احسان ہے۔ اور نماز کے ساتھ خاص ہے۔ اگر ماوریقان پورا گرز جائے تو اس سے روزے ساقط نہیں ہوں گے ان کی قضاء ضروری ہوگی کیونکہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے۔

## رق کا بیان

رق:

اسکا لغوی معنی ہے ”الضعف“، یعنی کمزوری۔

اصطلاحی معنی:

عجز حکمی بمعنى ان الشارع لم يجعله مالكًا واهلاً لما يملكه الحر  
یعنی رق بجز حکمی ہے اس معنی میں کہ شارع نے اسے اس چیز کا مالک اور اہل نہیں بنایا ہے

جس کا آزاد آدمی کو بنایا ہے۔

**وضاحت:**

رقیت یعنی غلام میں انسان حسی طور پر عاجز نہیں ہوتا ہے بلکہ حکمی طور پر عاجز ہو جاتا ہے اور یہ کفر اصلی کی جزاء ہے (کفر اصلی سے مراد وہ کفر جو ثبوت رقیت کی ابتداء میں ہوتا ہے) لہذا غلام وہ تصرفات نہیں کر سکتا ہے جو ایک آزاد شخص کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب کفار نے اپنی عقولوں کو ضائع کر دیا کہ انہوں نے خالق حقیقی کی عبادت سے انکار کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں چوپائیوں جیسا برا کر ذلیل و رسوا کر دیا کہ بندوں کی ملکیت اور خدمت میں بیتلہ کر دیا اور ان کا غلام بنادیا۔ البته یہ حالت بقاء میں حکم شرع سے ثابت ہے اسکی نسبت کفر کی طرف نہیں کی جائے گی۔ اور اسکو کفر کی جزا نہیں کہا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو بھی رقیت کا حکم باقی رہتا ہے۔ اور اسی حکم شرع کی وجہ سے بندہ ملکیت اور خدمت حاصل کرنے کا محل رہتا ہے (یعنی اسکا مالک بھی بن جاسکتا ہے اور اس سے خدمت بھی لی جاسکتی ہے)

**رق قابل تجزی و صف نہیں ہے:**

رق قابل تجزی و صف نہیں ہے کیونکہ یہ کفر کا اثر اور قہر خداوندی کا نتیجہ ہے اور کفہ و قہر قابل تجزی نہیں ہیں لہذا رق قابل تجزی نہیں ہے۔ لہذا بندے کو نصف غلام نہیں کہا جاسکتا۔ البته ملک جو غلام کو لازم ہوتی ہے وہ بالاجماع قابل تجزی ہے لہذا ایک غلام کے دو مالک ہو سکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے امام محمد علیہ الرحمہ جامع الکبیر میں فرماتے ہیں:

مجہول النسب شخص اگر اقرار کرے کہ اسکا نصف فلاں کا غلام ہے تو اس کو گواہی سمیت تمام احکام میں مکمل غلام مانا جائے گا۔ نہیں ہو سکتا کہ وہ آدھا غلام ہو اور اپنے جیسا

دوسرے کے ساتھ مل کر ایک آزاد شخص کی طرح ہو جائے جیسے گواہی میں دو آزاد ہو زمین ایک آزاد مرد کے برابر ہوتی ہیں۔ یہی موقف شیخین علیہما الرحمہ کا بھی ہے کیونکہ انہوں نے اسکی مخالفت نہیں کی ہے۔

### حق کا حکم:

حق جو کہ رق کی ضد ہے اس میں بھی تجزی نہیں ہوتی ہے۔ اس پر بھی ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے۔

### اعتقاق کا حکم:

اعتقاق قابلی تجزی ہے یا نہیں اس بارے میں ہمارے ائمہ کا اختلاف ہے۔

### صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

اعتقاق قابل تجزی نہیں ہے کیونکہ حق اسکا لازم ہے اس لئے کہ یہ اس کا انفعال یعنی اثر ہے (جیسے اگر کوئی اپنے غلام سے کہے احق تو اس کا اثر یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جاتا ہے) اور شے کا اثر اسکا لازم ہوتا ہے اور حق بالاتفاق قابل تجزی نہیں ہے لہذا اعتقد بھی قدری تجزی نہیں ہوگا۔

### امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

اعتقاق کا اثر ازالۃ ملک ہے نہ کہ حق کیونکہ یہ خالقنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس میں بندے کو تصرف کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ بندے کا حق ازالۃ ملک ہے اس میں وہ تصرف کر سکتا ہے۔ اور ملک قابل تجزی ہے کہ محل سے مکمل طور پر ساقط ہو جائے تو ناقابل تجزی حکم یعنی حق پایا جاتا ہے لہذا اگر غلام کے بعض کو آزاد کیا جائے تو حق نہیں پایا جائے گا۔ کیونکہ ازالۃ ملک مکمل طور پر نہیں ہوا ہے۔

چنانچہ اس صورت میں جب بعض ملک ساقط ہو جائے تو علت کا ایک جزو پایا جائے گا اور معلول، مکمل علت کے پاسئے جانے پر پایا جاتا ہے۔ لہذا حق جو کہ معلول ہے علت

کے کمبل طور پر پائے جانے تک موقوف رہے گا۔

جیسے "غسل احتفاء وضو" علت ہے "اباحت صلوٰت" کیلئے۔ اس میں اعضاء وضو کا دھونا مجری اور اباحت صلوٰت جو کہ معلوم ہے غیر مجری ہے۔ کہ اگر کوئی نقطہ ہاتھ اور چہرہ دھونے تو ان دو احتفاء سے حدث دور ہو جائے گا اور ان میں طہارت ثابت ہو جائے گی مگر اباحت نماز ثابت نہیں ہو گی کیونکہ یہ غیر مجری ہے تمام اعضاء کے دھونے تک موقوف رہے گی۔

اسی طرح "اعداد طلاق" حرمت مغلاظہ کیلئے علت ہے جو کہ مجری ہے اور خرمت مغلاظہ غیر مجری ہے کہ عورت کو ایک یا دو طلاقیں دینے سے طلاق تو ثابت ہو جائے گی مگر خرمت مغلاظہ ثابت نہیں ہو گی کیونکہ یہ غیر مجری ہے جو عین طلاقوں کے پائے جانے تک موقوف رہے گی۔

غلام کسی مال کا مالک نہیں بن سکتا:

غلام کسی بھی مال کی مالکیت کے منافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں مملوکیت پائی جاتی ہے لہذا غلام کسی بھی مال کا مالک نہیں بن سکتا کیونکہ وہ خود مملوک ہوتا ہے اگرچہ مالک کی اجازت ہو یہاں تک کہ غلام اور مکاتب "تری" کے بھی مالک نہیں بن سکتے (تری کہتے ہیں اس لوگوں کے پاس رات گرزانا اور جماع کرنا جس کو طلب کیلئے رکھا گیا ہو) اسی طرح یہ فرض حج بھی اداء نہیں کر سکتے کیونکہ ان میں اصل قدرت نہیں ہوتی ہے۔ اصل قدرت منافع بدنسیہ میں تھے ہے جن کا مالک مولی ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ حج کریں تو وہ نقلی حج ہو گا اگرچہ مولی کی اجازت نہیں ہے۔ البتہ وہ عبادات بدنسیہ جن کا استثناء ہے ان کو جس قدرت کے ذریعے اداء کیا جاتا ہے مولی اسکا مالک نہیں ہوتا ہے غلام و مکاتب و عبادات کر سکتے ہیں جیسے نماز اور روزے۔

نبوت:

غلام کے ساتھ مکاتب کا ذکر کیا مگر مدبر کا ذکر نہیں کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ حکم  
جب مکاتب کیلئے ثابت ہے تو اسکے غیر میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا کیونکہ مکاتب میں تورنیت  
بھی ناقص ہوتی ہے۔

رقیت "غیر مال" کی مالکیت کے منافی نہیں ہے:  
رقیت مال کے غیر میں مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی غلام "غیر مال" (یعنی وہ  
چیزیں جو مال میں شامل نہیں ہوتیں) کا مالک بن سکتا ہے۔ جیسے نکاح، خون اور حیات  
کیونکہ ان چیزوں کے حکم میں غلام مملوک نہیں ہوتا ہے بلکہ اپنی حریت اصلیہ پر باقی  
رہتا ہے۔

لہذا سکان نکاح درست ہو گا کیونکہ قضاۓ شہوت فرض ہے چونکہ ترسی کی طرف وہ جانہیں سکتے  
ہے لہذا واحد راستہ نکاح ہی رہ جاتا ہے مگر یہ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو گا تاکہ مولیٰ کو  
ضرر نہ پہنچے کیونکہ مہر غلام کے ذمے آئے گا جس کے لئے اس کو فروخت کرنا پڑے گا۔ (یوں  
مولیٰ کو نقصان پہنچے گا اسلئے اذن ضروری ہے) اسی طرح غلام اپنی بقاء کیلئے خون اور حیات کا  
تحاج ہے یہی وجہ ہے کہ مولیٰ ان دونوں چیزوں کو تلف نہیں کر سکتا۔ اسی طرح قصاص کا اقرار  
بھی درست ہو گا کیونکہ اس کا اقرار یہ ہوتا ہے کہ "ولی قصاص" کو میرا خون بہانے کا حق  
حاصل ہے۔ اس میں غلام آزاد کی طرح ہوتا ہے کیونکہ خون اور حیات میں وہ اپنی "اصل  
حریت" پر قائم رہتا ہے۔ جن کا وہ خود مالک ہوتا ہے نہ کہ مولیٰ۔

غلام دنیا میں حاصل کر امانت بشریہ کا اہل نہیں ہوتا ہے:

رق دنیاوی عزت و کرامات کے منافی ہے جیسے ذمہ داری، ولایت اور حلقت۔ چونکہ  
غلام کا ذمہ کمزور ہوتا ہے لہذا جب تک وہ آزاد یا مکاتب نہ بن جائے اس سے قرض کی  
واپسی کا مطالہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح رق کی وجہ سے ولایت بھی اسے حاصل نہیں  
ہو گی۔ کیونکہ ولی کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ دوسرے پر اپنا قول نافذ کرے خواہ اسکی رضا

شامل ہو یا نہ ہو اور یہ ایک اعزاز ہے جس کی غلام میں صلاحیت نہیں ہوتی ہے لہذا وہ کسی کا  
وی نہیں بن سکتا۔ اسی طرح رق کی وجہ سے غلام کیلئے حلت بھی نصف ثابت ہوتی ہے لہذا  
غلام بیک وقت دو سے زائد نکاح نہیں کر سکتا۔ اسی طرح باندی کی حلت آزاد عورت کی حلت  
سے نصف ہوتی ہے اسلئے اس کے حق میں طلاق ایک اور نصف (یعنی دیڑھ) ہو گی لیکن  
چونکہ طلاق غیر متجزی ہے اسلئے اس نصف کو مکمل ناما جائے گا یوں اس کی حلت دو طلاق میں  
ختم ہو جائے گی۔ جیسے بنی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ﴿ طلاق الامة تطليقتان وعد  
تها حيستان ﴾ (رواه الترمذی) اسی طرح اسکی عدت بھی نصف (یعنی دو حیض)  
ہو گی اور اسکی باری بھی آزاد عورت کے مقابلے میں نصف ہو گی کیونکہ ان چیزوں میں ملک  
نکاح کی تنظیم ہوتی ہے جس کی باندی اہل نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح حد بھی نصف جاری  
ہو گی کیونکہ یہ نعمتیں ملنے کے باوجود خداوند قدوس کی نافرمانی کی وجہ جاری ہوتی ہے اور غلام  
کو حاصل شدہ نعمتیں آزاد کے مقابلے میں کم اور نامکمل ہوتی ہیں۔ اسی طرح اسکی جان کی  
قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہو گی کہ اگر غلام کو خطاء قتل کر دیا جائے تو قاتل کے عاقلوں  
پر اسکی قیمت اداء کرنی ہوتی ہے لیکن یہ قیمت دس ہزار درہم سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے  
اگرچہ اس کی قیمت میں ہزار یا اس زائد کیوں نہ ہو بلکہ دس ہزار میں سے بھی کچھ کم کر  
دیا جائے گا تاکہ اس کی یہ قیمت آزاد کی دیت (جو کہ دس ہزار ہے) سے کم ہو کیونکہ آزاد  
کے مقابلے میں اس کا مرتبہ بھی تو کم ہے۔

نفس غلام کی قیمت کم ہونے کی وجہ:

ملکیت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ملکیت مال۔

(۲) ملکیت غیر مال۔

غلام کو ان دونوں قسموں میں سے ملکیت غیر مال حاصل ہوتی ہے۔ ملکیت مال حاصل نہیں

ہوتی ہے البتہ مال میں تصرف کرنے کا اختیار اور قبضہ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ ملکیت مال حاصل ہونے

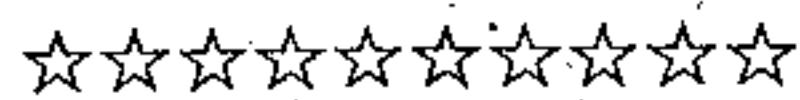
میں غلام میں نقص ہوتا ہے تو اس نقص کی وجہ سے آزاد آدمی کی دیت کے مقابلے میں اس کی قیمت میں نقص پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسے عورت ملکیت غیر مال کی الی (یعنی ذکرہ) نہ ہونے کی وجہ سے نصف دیت کی حقدار ہوتی ہے۔

نوت:

غلام کا مال میں تصرف کرنے کا اختیار اور اس پر قبضہ کرنے کی الیت ہمارے نزدیک ہے۔

عبد ماذون کا حکم:

ہمارے نزدیک عبد ماذون ”ذاتی طور پر اصلًا بلا نیابت“ مال میں تصرف کر سکتا ہے اور اس کے لئے تصرف کا حکم اصلی (یعنی اپنے مکاسب پر قبضہ) بھی ثابت ہو گا۔ کیونکہ انسان اپنی بقاء کے اسباب سے حصول نفع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ مال پر قبضہ کئے بغیر ممکن نہیں ہوتا ہے۔



مولیٰ عبد ماذون کا نائب ہوتا ہے:

عبد ماذون ذاتی طور پر متصرف ہوتا ہے اور مولیٰ اس کا نائب ہوتا ہے لہذا مولیٰ کو نائب ہونے کی حیثیت سے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ ایسے ہی وہ حکم جو ملک شروع ہوتا ہے اور تصرف سے وہی مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ بنتا ہے اس میں مولیٰ عبد ماذون کا نائب ہوتا ہے۔ جیسے عبد ماذون اگر غلام خریدے تو ملک رقبہ میں مولیٰ عبد کا نائب ہو گا کہ اس میں ملک رقبہ وہ حکم ہے جو کہ ملک شروع ہے اور تصرف سے یہ خود مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ مقصود یعنی قبضہ تک پہنچنے کا وسیلہ ہوتی ہے۔

عبد ماذون وکیل کی طرح ہوتا ہے:

چونکہ ملک عبد ماذون کے لئے ہوتی ہے اس لئے ہم نے مرض مولیٰ کے مسائل اور ماذون کے اکثر مسائل میں اس کو ملک کے حکم اور بقاءِ اذن کے حکم میں وکیل کی طرح بنا دیا ہے۔

نوٹ:

حکم ملک کا تعلق مسائل مرض مولیٰ سے ہے اور بقاءِ اذن کا تعلق اکثر مسائل ماذون سے ہے۔

قسم اول کی مثال:

مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر وہ بیمار ہو گیا اور مر گیا تو وہ مولیٰ کی بیماری کے زمانے میں جو بھی چیز خریدے یا بیچے غبن فاحش کے ساتھ ہو یا غبن پیر کے ساتھ مولیٰ پر اگر کوئی قرض ہو تو امامِ اعظم کے نزدیک وہ تجارت مطلقاً باطل ہو گی کیونکہ اس مال پر قرض خواہوں کا حق ہے اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو تھا مال تک اس کی تجارت درست ہو گی کیونکہ بقیہ مال پر درثاء کا حق ہے اور عبد ماذون وکیل نے منزلے میں نہ ہے اور ملک مولیٰ کے لئے ثابت ہو گی۔ گویا تجارت مولیٰ نے خود کی ہے جس کا اعتبار ثلث مال میں کیا جاتا ہے اس کے علاوہ ماذون کے تمام افعال کا حکم تبدیل ہو جائے گا جیسے موکل کے مرض کے زمانے میں وکیل کی جانب سے جو افعال انجام دئے جائیں ان کا حکم تبدیل ہو جاتا ہے۔

قسم ثانی کی مثال:

عبد ماذون نے اپنے عبد کو تجارت کی اجازت دی پھر عبد ماذون اول کو مولیٰ نے تجارت سے روک دیا تو عبد ماذون ثانی مجوز (یعنی تجارت سے روکا ہوا) نہیں ہو گا جیسے کسی نے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس سے کہا عمل برائیک (یعنی تو اپنی مرضی سے جیسے چاہے کام کر

تو اس دکیل نے کسی اور کو دکیل بنایا پھر مسکل نے دکیل اول کو معزول کر دیا تو اس سے دکیل ہانی معزول نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر مولیٰ مر جائے تو دونوں مجرور ہو جائیں جسے جیسے مسکل مر جائے تو دونوں معزول ہو جاتے ہیں۔

رق عصمتِ دم کے منافی نہیں ہے:

رق عصمتِ دم میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے البتہ اس کی قیمت میں اثر انداز ہوتا ہے کہ اگر اسے خطاۓ قتل کر دیا جایا اور اس کی قیمت دیت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو دیت سے دس درہم کم ادا کئے جائیں گے (یعنی ۹۹۹ درہم دیتے جائیں گے) کما مرا عصمتِ دم دو چیزوں سے حاصل ہوتی ہے:

عصمتِ دم ایمان اور دارالاسلام میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ ان دو چیزوں کے ہونے میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بطور قصاص غلام کے بد لے آزاد کو بھی قتل کیا جاتا ہے۔ بخلاف امام شافعی علیہ الرحمہ کے کہ ان کے نزدیک ان دونوں میں عزت اور شرافت میں مساوات نہیں ہوتی ہے۔ جب کہ قصاص مساوات پرمنی ہوتی ہے۔ اس پر ہمارا جواب یہ ہے کہ ان کے درمیان اصل یعنی عصمتِ دم میں مساوات ہے جبکہ عزت و شرافت انسان کے اضافی اوصاف ہیں ان کا قصاص سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے ورنہ عورت کے بد لے مرد کو قتل نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کے درمیان بھی از روئے اوصاف مساوات نہیں ہوتی ہے۔

رق جہاد میں نقش ثابت کرتا ہے:

رتیتِ جہاد میں نقش ثابت کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام پر جہاد فرض نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق منافع بدنیہ سے ہے جن کا مالک اس کا مولیٰ ہے۔ اور جہاد، حج وغیرہ میں ان منافع سے متعلقہ قدرت کا استثنی نہیں ہے۔ اور اگر مالک کی اجازت یا عدم اجازت سے شریک ہو بھی جائے تو بھی وہ مال غنیمت سے پورے حصے کا حقدار نہیں ہوتا ہے۔ امیر جہاد

اسے بطور حوصلہ آفرائی جو کچھ حصہ دے وہی اسے ملتا ہے۔ کیونکہ کامل حصہ از رفع کرامت ملتا ہے جو کہ غلام میں نہیں ہوتی ہے۔

رق ولایت کے منافی ہے:

چونکہ رقیت عجز حکمی ہے لہذا غلام کسی کا ولی نہیں بن سکتا۔ تمام تر ولایات اس سے منقطع ہیں۔ کیونکہ ولایت کا معنی ہے ﴿تَنْفِيذُ الْقَوْلِ عَلَى الْغَيْرِ شاءَ أَوْ أَبِي﴾ یعنی ”غیر پر اپنی مرضی کو نافذ کرنا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو“ جبکہ غلامی عجز حکمی ہے جس کی وجہ سے بندہ اپنے تصرفات سے عاجز ہو جاتا ہے۔ تو جب اسے اپنے نفس کی ولایت حاصل نہیں ہے تو وہ دوسرے کا ولی کیونکر ہو سکتا ہے؟

اعتراض:

جب عبد سے ہر طرح کی ولایت ساقط ہے تو جہاد میں عبد ماذون کا دوسروں کو امان دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ کیونکہ اس طرح سے وہ مجاہدین کے حقوق کو ساقط کر رہا ہوتا ہے جیسے کفار کو غلام بنانا اور ان کے اموال کو مال غیمت کے طور پر حاصل کرنا۔

جواب:

عبد ماذون کا امان دینا درست ہے اور یہ امان دینا ولایت کے باب سے نہیں ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی اجازت سے جہاد میں شریک ہو کر مال غیمت یعنی رضح کا حقدار بنتا ہے تو جب ماذون کفار کو امان دیتا ہے تو سب سے پہلے مال غیمت میں سے اپنے حق کو تلف کرتا ہے۔

پھر اس کی یہ امان دوسروں کی طرف متعددی ہوتی ہے جیسے وہ ہلal رمضان کی شہادت دے تو وہ مقبول ہوتی ہے۔ تو اس کی وجہ ولایت کے باب سے ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبد نے روزہ پہلے اپنے اوپر لازم کیا ہے پھر اس کا حکم دوسروں کی طرف متعددی ہوا ہے۔ یہاں سے یہ قاعدہ معلوم ہوا ہے کہ ﴿مَا يَلْزَمُ الْعَبْدُ إِلَّا يَتَعَدَّ إِلَى غَيْرِهِ بِتَعَادِهِ﴾ یعنی

”غلام کو جو چیز ابتداء اپنے تصرف سے لازم آئے گی وہ ضمناً اس کے غیر کی طرف متعددی ہو گی۔“

اس اصول کے تحت ہم کہتے ہیں:

غلام ماذون ہو کر مجبوراً گرحدود و قصاص اور سرقہ معہلکہ (یعنی وہ چوری جھنی میں حاصل مال ہلاک کر دیا ہو) کا اقرار کر لے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا کیونکہ اس سے جو ضرر لازم آئے گا وہ ابتدأ اس پر لازم آئے گا پھر ضمناً مولیٰ کی طرف متعددی ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ سرقہ قائمہ (یعنی وہ چوری جس میں حاصل مال ہلاک نہ کیا ہو) کا اقرار کرے تو یہ بھی درست ہو گا۔ البتہ یہ اقرار اگر عبد مجبور کرے اور مولیٰ اس کی تکذیب کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

اس کا اقرار صحیح ہے لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال مسروق واپس کیا جائے گا اس کی وجہ وہی اصول مذکور ہے۔

امام ابو یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

ہاتھ کاٹا جائے گا مال واپس نہیں کیا جائے گا کہ وہ مولیٰ کا مال ہے کیونکہ اس نے یہاں دو چیزوں کا اقرار کیا ہے قطع یہ کہ اور مال مسروق منہ کا پہلی چیز کا تو اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر شے کو لازم کر رہا ہے۔ تاہم دوسری کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار غیر کے حق میں ہے۔ جو کہ درست نہیں ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ اقرار کی وجہ سے انسان کی گرفت ہوتی ہے اس لئے وہ آزاد ہونے کے بعد مال مسروق کی مثل بطور ضمان ادا کرے گا۔

امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

اس کا اقرار صحیح نہیں ہے لہذا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور مال مولیٰ کا ہو گا کیونکہ مجبور کا اقرار کرنا کہ اس کے پاس مال مسروق ہے یہ مولیٰ کے مال پر اقرار ہے کیونکہ اس کے

پاس جو بھی ہوتا ہے وہ مولیٰ کامال ہوتا ہے اور حق غیر میں اقرار درست نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اسکا اقرار درست نہیں ہوگا۔

اور جب اس کا سرقة سے متعلق اقرار درست نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کامًا جائے گا کیونکہ ہاتھ تو چوری کی وجہ سے کامًا جاتا ہے جو کہ اس کا اقرار درست نہ ہونے کی وجہ سے ثابت نہیں ہوئی ہے۔ لیکن چونکہ اقرار پر گرفت ہوتی ہے اس لئے بعد عتق وہ اس کی مثل بطور ضمان ادا کرے گا۔

#### جنایت عبد کا حکم:

یہ پہلے گز رپکا ہے کہ رقیتِ مال اور کمالِ کرامت کے منافی ہوتی ہے لہذا غلام خطا کسی کو قتل کر دے تو جنایت کی جزاۓ میں یہ خود ہوگا مقتول کے درشناکی کو پکڑیں گے اور اپنا غلام بنالیں گے۔ (چونکہ یہی خود جزاۓ ہوتا ہے لہذا اگر غلام فوت ہو جائے تو مالک پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا)

#### خود جزاۓ ہونے کی وجہ:

ایسی چیز جو مال نہ ہو (جیسے دم انسان) اسکو خطاء تلف کرنے کی صورت میں دیا جانے والا ضمان ”صلہ“ یعنی احسان ہوتا ہے اور غلام صلدینے کا اہل نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس پر محارم کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ لہذا غلام پر ضمان لازم نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح اس کا کوئی عاقلہ بھی نہیں ہے جو اس کی طرف سے ضمان ادا کرے اسلئے غلام ہی نفس نفیس جنایت کی جزاۓ ہوگا تاکہ خون ناقص رائیگاں نہ جائے۔

#### امام اعظم رضی اللہ عنہ کا ندہب:

قتل خطاء میں اصل ارش ہے کیونکہ یہ نص سے ثابت ہے۔ ضمان میں نفس نفیس اس غلام کی اوائیگی کو ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا گیا ہے کیونکہ غلام اپنی غلامی کی وجہ سے صلدینے کا اہل نہیں ہوتا ہے۔ لہذا مولیٰ اگر غلام کی جگہ ارش دینے کو اختیار کر لے تو حکم اصل

(یعنی ارش) کی طرف لوٹ جائے گا یہاں تک کہ مولیٰ اگر مفلس ہو تو اس عارض (یعنی افلاس) کی وجہ سے جوز وال کا احتمال رکھتا ہے (یا احتمال ہے کہ مفلسی کسی بھی وقت ختم ہو سکتی ہے) حکم دوبارہ غلام کی طرف نہیں لوٹے گا۔ لہذا ارش مولیٰ کے ذمہ مقتول کے ورثہ کا دین بن جائے گا اور غلام سے ان کا کوئی واسطہ نہیں رہے گا۔

صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب:

ارش مولیٰ پر بطور حوالہ لازم ہو گا گویا غلام نے ارش کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا ہے لہذا مولیٰ اگر مفلس ہو جائے تو حکم غلام کی طرف لوٹ جائے گا جیسے تمام حوالات میں ہوتا ہے لہذا مقتول کے ورثہ غلام کو پکڑے لیں گے۔

ارش:

هو اسم للمال الواجب على ما دون النفس  
یعنی جان سے کم کے تلف پر واجب ہونے والا مال ارش کہلاتا ہے۔

حوالہ:

الحروالة هي مشتقة من التحول بمعنى الا نتقال و في الشرع نقل الدين و  
تحويله من ذمة المحييل الى ذمة المحال عليه  
حوالہ (بتشدید الواو) یہ تحول سے مشتق ہے جس کا معنی انتقال ہے اور شرع میں دین کو محييل  
( منتقل کرنے والا) کے ذمہ سے محال علیہ (جس پر منتقل کیا جائے) کی طرف پھیر دینا حوالہ  
کہلاتا ہے۔

## موضوں کا بیان

مرض:

هو هيئة بدنية تضاد الصحة تكون إلا فعال بها ذاتها مأوفة  
یعنی مرض صحت کے منافی وہ جسمانی کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم کے افعال میں قصور پیدا

ہو جاتا ہے۔

احکام:

مرض چونکہ عقل و اختیار میں رکاوٹ نہیں بنتا ہے لہذا ایسا اہمیت حکم کے منافی نہیں ہے  
لہذا مریض کے حق میں تمام احکام ثابت ہوں گے خواہ وہ حقوق العباد سے متعلق ہوں یا  
حقوق اللہ سے متعلق ہوں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ اسی طرح یہ اس کے اقوال کے  
درست ہونے کی اہمیت کے بھی منافی نہیں ہے لہذا اسکے طلاق، عقاق وغیرہ اقوال صحیح ہوں  
گے۔

مریض کل مال کی وصیت نہیں کر سکتا:

مریض کا قول معتبر ہونے باوجود وہ کل مال کی وصیت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ مرض موت  
کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے یعنی بندے کے مرتے ہی اس کے ورثاء اور قرض  
خواہ اس کے مال میں اسکے خلیفہ اور نائب بن کر مال کے حقدار بن جاتے ہیں لہذا مریض ان  
اسباب میں سے ہو گیا جن کی وجہ سے ورثاء اور قرض خواہ ہوں کے حقوق مریض کے مال  
سے متعلق ہو جاتے ہیں چونکہ مریض کے مال پر ورثاء اور قرض خواہ ہوں کا حق ہوتا ہے اسلئے  
اسکا کل مال میں وصیت کرنا ان کے حق میں تصرف کرنا ہے جو کہ باطل ہے اسلئے مریض کا  
قول کل مال کی وصیت میں غیر معتبر ہو گا۔ اور اگر یہ مرض موت تک پہنچا دے تو مرض کے  
آغاز سے ہی اس کے اقوال میں اتنی رکاوٹ پیدا ہو جائے گی جس سے ورثاء وغیرہ کے  
حقوق محفوظ رہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے:

ایک قول یہ بھی ہے کہ مریض کو وہ تصرفات جو فتح کا احتمال رکھیں ان میں مریض کے  
اقوال کو فی الحال صحیح قرار دیا جائے گا پھر ضرورت پڑنے پر انہیں فتح کر دیا جائے گا۔ جیسے ہبہ  
وغیرہ اور وہ تمام تصرفات جو فتح کا احتمال نہ رکھیں اور دوسروں کے حقوق میں اثر انداز ہوں

وہ مریض کی موت پر معلق ہوں گے جیسے وہ کوئی فلام آزاد کر دے جو شکست مال سے زائد ہو یا  
قرض اسکو بھیط ہو تو وہ مدد بر غلام کے درجے میں ہو گا اور مریض کی موت کے بعد آزاد ہو گا  
لیکن وہ بقدر ضرورت اپنی کل قیمت یادو شکست اداء کرے گا۔  
راہن اگر غلام آزاد کر دے تو آزاد ہو جائے گا:

راہن اگر مرض الموت میں اپنا مر ہوں غلام آزاد کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ  
اس پر مر ہن کا حق ملک بپنهہ میں ہے نہ کہ ملک رقبہ میں۔

**وضاحت:**

قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مریض صلہ (جیسے ہبہ، صدقہ) اور اللہ تعالیٰ کے حقوق مالیہ کی  
ادائیگی جیسے زکوٰۃ، فطرہ، کفارات وغیرہ اور ان چیزوں کی وصیت کرنے کا مالک نہ ہو کیونکہ  
اسکے تصرف میں رکاوٹ کا سبب (یعنی مرض باعتبار تعلق حقوق غیر) یہاں بھی موجود ہوتا  
ہے۔ لیکن شرع نے اسے از روئے ترحم اجازت دیدی۔ کیونکہ انسان کا حقہ اعمال کرنے  
سے قادر ہوتا ہے تو وہ موت کے وقت اور بے بر و سامانی کے وقت ایسی چیز کا حتیاج ہوتا ہے  
جو اس قصور (کمی) کو پورا کر دے لہذا اللہ تعالیٰ نے اس کو نہ کورہ چیزوں کے ذریعے یہ موقع  
عطافر مایا ہے۔

اور جب شرع نے ورثاء کے حقوق کی حفاظت کیلئے تھائی سے زائد میں وصیت سے منع کر دیا  
اور ان کے حقوق کی خود شرع نے وصیت فرمادی اور بندوں کو ان کیلئے وصیت کرنے سے رو  
کر دیا تو اب ان کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔ نہ صورت انہ معنی نہ حقیقت انہ شبہتا۔

**صورتا کی مثال:**

مریض ترکہ میں سے کوئی چیز دارث کو مثلی قیمت کے عوض فروخت کر دے تو یہ ناجائز ہے بخلا  
ف صالحین علیہما الرحمہ کے جبکہ امام عظیم علیہ الرحمہ کے نزدیک مریض کی وارث کے ساتھ  
تنقیح مطلقاً ناجائز ہے خواہ مثلی قیمت کے ساتھ ہو یا غیر مثلی کے ساتھ۔ کیونکہ ورثاء کا حق جیسے

مورث کے مال پر ہوتا ہے اسی طرح اعیان پر بھی ہوتا ہے جبکہ صاحبین علیہما الرحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مثلى قیمت کے ساتھ بیع کرنے سے ورثاء کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔

**معنی کی مثال:**

مریض کسی وارث کیلئے قرض کا اقرار کرے کہ میرے اوپر اسکا قرض ہے تو یہ حرام ہے۔ کیونکہ اس میں شبہ ہے کہ مریض کا مقصد وارث کو بلا عوض مال فراہم کرنا ہے۔ کیونکہ شبہۃ الحرام حرام اگرچہ یہ اقرار استیفاء دین صحت کے بارے میں ہو لعین صحت کے دونوں میں جو میرا قرض فلاں پر تھادہ مجھے مل گیا ہے۔ البتہ ورثاء کو اس بات کا علم ہو یا گواہ موجود ہوں تو پھر درست ہے۔

**حقیقتاً کی مثال:**

کسی وارث کیلئے وصیت کرے کہ فلاں وارث کو اتنا مال دے دینا (اس کا حرام ہونا واضح ہے)۔

**شبہتاً کی مثال:**

اموال ربویہ میں سے عمدہ مال وارث کو رویہ مال کے بدلتے فروخت کر دے۔ تو یہ شبہتاً وصیت ہے جو کہ ناجائز ہے۔ کیونکہ ورثاء کے حق میں عمدگی کا ایسا ہی لحاظ ہے جیسے نابالغ بچے کے حق میں ہوتا ہے کہ مولیٰ اپنے آپ کو بچے کا عمدہ مال اسی جنس کے کمتر مال سے فروخت نہیں کر سکتا ہے جیسے عمدہ گندم کے بدلتے رویہ گندم۔

## جیض و نفاذ حکایات

یہ دونوں صورتاً اور حکماً ایک جیسے ہیں اس لئے ان کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہ دونوں اہمیت کے کسی بھی طرح سے منافق نہیں ہیں۔ البتہ ادائے صوم و صلوٰۃ کے جواز کے لئے ان دونوں سے پاک ہونا شرط ہے۔ چونکہ ان کے ہوتے ہوئے طہارت نہیں پائی جاتی ہے لہذا ادائے صوم و صلوٰۃ بھی نہیں پائی جائے گی کیونکہ ﴿اذا فسات الشروط فات

المسروطہ اب رہا اگلی قضاۓ کا مسئلہ تو نمازوں کی قضاۓ لازم نہیں ہو گی کیونکہ نمازوں کے "حد تکرار" میں داخل ہونے کی وجہ سے ادا یگی میں حرج لازم آئے گا لہذا ان کی وجہ سے ان نمازوں کا نفس و جوب ہی ساقط ہو جائے گا البتہ روزوں کی قضاۓ لازم ہو گی کیونکہ ان کی ادا یگی میں حرج لازم نہیں آئے گا۔ لہذا روزوں کا نفس و جوب ساقط نہیں ہو گا۔

## موت کا بیان

موت:

الموت هو صفة وجودية خلقت ضد اللحية  
یعنی موت الیکی صفت وجودی ہے جو زندگی کی ضد کے طور پر پیدا کی گئی ہے۔  
موت خالصتاً بجز ہے جس کی وجہ سے بندے میں قدرت و اختیار کی کوئی صورت باقی نہیں  
راہتی ہے۔

میت سے متعلقہ احکام:

میت سے متعلقہ احکام کے ابتداء و فتمیں ہیں:

(۱) احکام دنیا

(۲) احکام آخرت

پھر احکام دنیا کی چار قسمیں ہیں:

(۱) وہ احکام جن کا تعلق باب تکلیف ہے۔

(۲) وہ احکام جو بندے پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع کئے گئے ہیں۔

(۳) وہ احکام جو بندے کی اپنی حاجت کیلئے مشروع کئے گئے ہیں۔

(۴) وہ احکام جو بندے کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت نہ رکھیں۔

نوف:

احکام دنیا کی دوسری قسم کی بھی متعدد اقسام ہیں جن میں سے یہاں مصنف علیہ الرحمہ

نے تین اقسام بیان کی ہیں۔

### احکام دنیا کی تفصیل

قسم اول:

یعنی وہ احکام جن کا تعلق باب تکلیف سے ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ عجز کی وجہ سے یہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے کیونکہ بندے کے مکلف بننے سے مقصود اس کا اپنے اختیار سے احکام کو ادا کرنا ہے۔ اور موت کی وجہ سے بندے کو ایسا عجز لاحق ہوتا ہے جس سے بڑھ کر کوئی عجز نہیں ہو سکتا، اور جس کے ختم ہونے کی کوئی امید بھی نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اسی طریقے عبادات کی تمام صورتیں ساقط ہو جائیں گی جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ۔ البتہ ان عبادات کی ادائیگی میں حالت صحت میں کوتا ہی برتنے کی وجہ سے اس کے ذمہ گناہ باقی رہ جائے گا۔

قسم ثانی:

یعنی وہ احکام جو میت پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع کئے گئے ہیں یہاں مضائق علیہ الرحمہ نے اسکی تین اقسام بیان کی ہیں۔

(۱) ”حکم مشروع ایسا حق ہو جس کا تعلق عین سے ہو“ اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک عین باقی رہے گا تب تک وہ حق بھی باقی رہے گا۔ کیونکہ عین میں بندے کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے ایسے ہی حقوق العباد میں بھی فعل نہیں بلکہ مال مقصود ہوتا ہے۔ لہذا عین میں بندے کا حق موٹ کے بعد بھی باقی رہے گا اور صاحب حق سب سے پہلے اپنا وہ حق میت کے ترکہ میں داخل ہونے سے قبل حاصل کر لے گا۔ جیسے شی مرحون کہ اس کے ساتھ سے مر ہن کا حق متعلق ہوتا ہے را ہن کے مر نے سے یہ حق باطل نہیں ہو گا۔ اسی طرح اہانت کہ اس سے مودع کا حق متعلق ہوتا ہے اور بیخ کہ اس سے مشتری کا حق متعلق ہوتا ہے۔ وغیرہ

(۲) ”حکم مشروع دین ہو“ اس کا حکم یہ ہے کہ دین محسن میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں

رہیگا بلکہ اس کامال ہو یا کوئی کفیل ہو تو پھر باتی رہیگا۔ ورنہ اس کی اولاد سے مطالیہ نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ دنیاوی طور پر یہ حق ساقط ہو جائے گا۔ اور آخرت میں لیا جائے گا۔

امام عظیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص نے کوئی مال نہیں چھوڑا اور کفیل بھی نہیں چھوڑا اور مر گیا تو ایے مفلس شخص کا کوئی کفیل نہیں بن سکتا۔ گویا احکام دنیا میں اسکا قرض ساقط ہو چکا ہے۔ کیونکہ کفالت کا مطلب ہے ایک ذمہ داری کو دوسری ذمہ داری کے ساتھ ملانا جبکہ میت کیلئے کوئی قابل اعتبار ذمہ باقی نہیں رہتا تو جب میت کیلئے کوئی قابل اعتبار ذمہ نہیں رہتا ہے تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کیسے ملایا جاسکتا ہے؟ البتہ اگر میت نے حالتِ حیات میں کوئی مال یا کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں اس کا ذمہ کامل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ کفیل کا ذمہ مل سکتا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص کفالت کے بغیر محض صدقہ کی نیت سے اس کا قرض ادائے کر دے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

صاحبین اور امام شافعی علیہم الرحمہ کا مذہب:

مفلس میت کی کفالت جائز ہے کیونکہ موت انسان کو قرض کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں کر دیتی ورنہ قرض خواہ کا مترمع (یعنی بطور صدقہ قرض ادائے کرنے والے) کا مال لینا جائز ہوتا۔ نہ آخرت میں مطالیہ درست ہوتا ہی امام مالک علیہ الرحمہ کا قول ہے۔

اعتراض:

میت اور عبد مجور دونوں کا ذمہ یکساں کمزور اور ناقابل اعتبار ہوتا ہے اور جب غلام کی کفالت جائز ہے تو پھر میت کی کفالت کیوں ناجائز ہے؟

جواب:

عبد مجور اگر قرضے کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کا کفیل بن جائے تو یہ جائز ہے۔ اگر

چہ آزاد ہونے سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ عبد مجوز کا ذمہ اس کے اپنے حق میں کامل ہے کیونکہ وہ زندہ عاقل، بالغ، اور مکلف ہے اور اس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ ممکن ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کر دے یا آزاد کر دے جس کے بعد اس سے فی الحال مطالبہ جائز ہو جائے گا۔ تو جب اس سے مطالبہ جائز ہے تو اس کی کفالت بھی جائز ہو گی۔ کیونکہ کفالت کی بنیاد مطالبہ پر ہوتی ہے۔ تو جو کوئی اس کا کفیل بنے اس سے فی الحال قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اگرچہ عبد مجوز سے مانع یعنی افلات کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض:

جب غلام کا ذمہ کامل ہوتا ہے تو پھر اس ذمہ کے ساتھ ”مالیت رقبہ“ کیوں ملائی جاتی ہے؟

جواب:

ذمہ کے ساتھ ”مالیت رقبہ“ مولیٰ کے حق میں ملائی جاتی ہے یعنی ”مالیت رقبہ“ غلام کے ذمہ کے ساتھ اس احتمال پر ملائی جاتی ہے کہ دین مولیٰ کے حق میں ظاہر ہو سکتا ہے کہ وہ عبد مجوز کی تصدیق کر دے۔ اور اس لئے بھی ملائی جاتی ہے کہ جب دین مولیٰ کے حق میں ظاہر ہو جائے تو اس کے لئے اس مال کے ذریعے جو اس کا اپنا حق ہے قرض کی ادائیگی ممکن ہو لہذا یہ ملانا اس لئے ہوتا ہے کہ عبد مجوز کا ذمہ کامل نہیں ہوتا ہے۔

(۳) ”دھکم مشروع آدمی پر غیر کی حاجت کیلئے بطور صلح ہو“ اس کا حکم یہ ہے کہ ”دھکم مشروع“ اس کے مرنے کے بعد باطل ہو جائے گا جیسے نفقہ محارم، کفارات، صدقہ فطر وغیرہ۔ البتہ اگر اس نے وصیت کی ہو تو اس کے تھامی مال میں وصیت جاری ہو گی۔

قسم ثالث:

یعنی ”وہ احکام جو بندے کی اپنی حاجت کیلئے مشروع کئے گئے ہوں“ اس کا حکم یہ ہے

کہ جب تک حاجت باقی رہے گی وہ احکام بھی باقی رہیں گے جیسے موت بندے کی حاجت کے منافی نہیں ہے لہذا اتنے احکام اس کے حق میں باقی رہیں گے جن سے اس کی حاجت پوچھی جائے۔ اسی وجہ سے ترکہ میں سے اولًا اس کی تجویز و تکفیر کی جاتی ہے ثانیاً اس کے قرض اتارے جاتے ہیں ثالثاً اس کی وصیت پوری کی جاتی ہے پھر ورثاء کیلئے بطریق نیابت و راثت ثابت ہوتی ہے۔ یہ تمام چیزوں اس کے نفع کیلئے مشروع کی گئی ہیں۔ اول الذکر تینوں چیزوں میں تو نفع ظاہر ہے۔ البتہ ورثاء کو مال ملنے سے یہ نفع ہے کہ خاندان کی فراخی سے اس کی روح کو سلی ملے گی اور آخرت میں ثواب ملے گا۔

اسی نفع کے پیش نظر مولیٰ کی موت کے بعد بھی مکاتب کی کتابت باقی رہتی ہے کہ وہ ورثاء کو بدل کتابت دیکھ آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ کو مکاتب کے آزاد ہونے اور اپنے ورثاء کو بدل کتابت پہنچانے کا ثواب ملے گا۔

اسی طرح اگر مکاتب مر جائے اور بدل کتابت کے برابر مال چھوڑ جائے تو کتابت باقی رہے گی تاکہ اس کے ورثاء مولیٰ کو بدل کتابت ادا کر دیں کیونکہ مکاتب اپنی موت کے بعد بھی اس بات کا ہتھیار ہے کہ وہ آزاد ہو جائے، کفر کا اثر ختم ہو جائے اور آزادی کے اثر پر باقی رہے یہاں تک کہ اگر اسکے ورثاء بدل کتابت فراہم کر دیں تو حکم لگایا جائے گا کہ مکاتب اپنی زندگی کے آخری حصے میں آزاد ہو چکا تھا۔

اسی طرح عورت عدت کے اندر اپنے شوہر کو مرنے کے بعد غسل دے سکتی ہے۔ کیونکہ شوہر اسکا نالک ہے اور یہ ملکیت عدت پوری ہونے تک ان تمام چیزوں کے حوالے سے رہے گی جن کی اسے ضرورت ہے اور جن چیزوں کی ضرورت نہیں ہے ان کے حوالے سے نہیں رہے گی۔ البتہ اگر عورت مر جائے تو شوہر سے غسل نہیں دے سکتا کیونکہ عورت مملوک ہے اور مملوکیت کی الہیت موت کی وجہ سے باطل ہو گئی ہے۔ کیونکہ مردہ مملوکیت کی وجہ سے کئے جانے والے تصرفات کا محل نہیں رہتا ہے اور جب مملوکیت ختم ہو گئی تو نکاح اپنے تمام تر

لوازمات کے ساتھ مرتفع ہو گیا۔ لہذا اس کو مس کرنا اس کی طرف نظر کرنا مرد کیلئے جائز نہیں رہا۔

امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا رد ہب:

شوہرا پنی مردہ عورت کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ حدیث پاک میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے (لو مٹ قبلی لغسل تک) (یعنی اگر تو مجھ سے پہلے انقال کر گئی تو میں تجھے ضرور غسل دوں گا) اس کی تائید یہ روایت بھی کرتی ہے کہ حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا ہے (غسلت انا وعلی فاطمة بنت رسول الله ﷺ) اسی طرح یہ حدیث بھی ہے کہ (ان فاطمة او صست ان يغسلها على)۔

احسن کا جواب:

نبی کریم ﷺ اور حضرت مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم کے غسل دینے سے مراد غسل کا انتظام کرتا ہے۔

قسم رابع:

”وَهُوَ حُكْمُ جُو بَنْدَےِ کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت نہ رکھیں“ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام و رثاء کیلئے ثابت ہوں گے۔ جیسے قصاص کہ یہ ابتداء و رثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے اور میت کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ اور اگر مال میں تبدیل ہو جائے تو وہ ابتداء میت کیلئے ثابت ہوتا ہے۔

وضاحت:

قاعدہ مذکورہ ہوا ہے کہ ”جو چیز بندے کی ضرورت پوری کرنے کیلئے مشروع کی گئی ہے وہ اسکی موت کے بعد بھی بمقدار ضرورت باقی رہتی ہے“۔ لہذا اگر قصاص دیت میں تبدیل ہو جائے تو ابتداء اس پر مقتول کا حق ثابت ہو گا اور اس سے اسکی حاجتیں پوری کی جائیں گی پھر وہ شاواں کو بطور نیابت لیں گے۔ اگر چاصل یعنی قصاص ابتداء و رثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے۔

اس سبب کی وجہ سے جو مورث کے حق میں پایا گیا (یعنی قتل)

نوٹ:

قتل کے متعلق یہ جو کہا گیا کہ یہ مورث کے حق میں پایا جاتا ہے وہ اس لئے ہے کہ زندگی اسکی تلف ہوئی ہوتی ہے اور وہ اپنی زندگی سے ورثاء کے مقابلے میں زیادہ نفع اٹھانے والا تھا۔ لہذا اجنبیت من وجہ اس کے حق میں واقع ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ مجروح (یعنی زخمی) اپنی موت سے قبل قاتل کو معاف کر سکتا ہے۔ اور چونکہ قصاص باعتبار نفس و جوب کے ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے اسلئے ورثاء بھی مجروح کی موت سے قبل قاتل کو معاف کر سکتے ہیں۔

سوال:

قصاص ورثاء کیلئے ابتداء کیسے ثابت ہوتا ہے؟

جواب:

قصاص میت کی حیات ختم ہونے پر ثابت ہوتا ہے اور اس وقت چونکہ اس میں مالک بننے کی الہیت نہیں رہتی ہے تو اس کیلئے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے البتہ وہ چیز جس کا میت ہتا رج ہواں کی حاجت کے پیش نظر ثابت ہوتی ہے اور قصاص بھی ایک ایسا حکم ہے جو اسکی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہذا اولاً یہ ورثاء کیلئے ہی ثابت ہوتا ہے تاکہ ان کا جذبہ انتقام ٹھنڈا ہوا اور ان کے دلوں کو سکون پہنچے۔

اعتراض:

جب قصاص ابتداء ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے تو قصاص کی جگہ جب ذیت حاصل ہو تو اس کو بھی ابتداء ورثاء کیلئے ثابت ہونا چاہیے کیونکہ اصل اور خلف کے احکام تو ایک جیسے ہوتے ہیں۔

جواب:

جب حالات مختلف ہو جائیں تو اصل و خلف کے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں۔ اور

یہاں بھی حمل و خف کے حالات مختلف ہیں کیونکہ اصل یعنی قصاص میت کی ضروریات پر  
مبنی کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مخالف دین کے کریم میت کی ضرورت پوری کرنے کی  
صلاحیت رکھتی ہے اسٹئے یہ ایتداء میت کیلئے ثابت ہوتی ہے پھر نیابتاً و رثاء کیلئے ثابت ہوتی  
ہے جیسے وضو اور حجت میں مختلف ہیں کے باوجود احکام کے میں مختلف ہیں کہ وضو میں نیت  
شرط نہیں ہے بلکہ حجت میں شرط ہے کیونکہ ان کے حالات مختلف ہیں کہ پانی ذاتی طور پر مطہر  
ہے لہو رمشی محتوی (یعنی آکلو د کرنے والی) ہے۔

### احکام آخرت

مرد احکام آخرت میں زندوں جیسے احکام رکھتا ہے جیسے "رحم و مہد" دنیاوی منازل میں سے  
چلنے منزٹس ہیں اسی طرح "قبر" آخری منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جیسے رحم میں  
"ظفہ" دنیاوی زندگی کیلئے رکھا جاتا ہے اور اس کو عام انسان جیسے احکام دے دئے جاتے  
ہیں۔ جیسے دراثت و وصیت کے احکام اسی طرح مردے کو قبر میں آخری زندگی کیلئے رکھا جا  
تا ہے تاکہ اسے آخرت کے احکام دئے جائیں۔ تو جیسے انسان دنیا میں ایمان کے واسطے  
سے اطاعت کی وجہ سے کرامات و ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور معصیت و تقصیر کی وجہ سے ملا  
مبت کا مستحق ہوتا ہے۔ تو وہ اسی طرح آخرت میں بھی ان چیزوں کا مستحق ہوتا ہے۔ لہذا  
اکی قبر یا تو باغ جہاں میں سے ایک باغ ہو گی یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہو گی  
اللہ تعالیٰ سے ہمیں امید قوی ہے کہ وہ ہماری قبر کو اپنے فضل و کرم سے جنت کا باغ بنائے گا۔

### حوار فرض مکتبہ کا تفصیلی بیان

### جملہ حکایات

المجمل:

هُوَ عَذَمُ الْعِلْمِ مِنْ شَانَهُ الْعِلْمُ

یعنی بندے کا ایسی چیز سے ناقص ہونا جس کو جاننے کی اس میں صلاحیت ہو جہل کہلاتا ہے۔

### جہل کی اقسام

جہل کی چار قسمیں ہیں:

(۱) جہل باطل بلا شبہ

(۲) جہل ہودون جہل الباطل بلا شبہ

(۳) جہل يصلح شبہ

(۴) جہل يصلح عذر

جہل باطل جلا شبہ:

یہ کفر کو کہتے ہیں یہ آخرت میں عذر بننے کی کوئی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ بندہ دلائل کا علم ہونے کے باوجود اور دلائل کے خوب واضح ہونے کے باوجود دین کا انکار کرتا ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وحدائیت اور اسکے صفات کا یہ کے ساتھ متصف ہونے پر ایسے واضح دلائل موجود ہیں جن کو کم عقل شخص بھی سمجھ سکتا ہے۔ وسیع و عریض اور بلند وبالا بارہ بر جوں پر مشتمل بلاستون آسمان اور کشادہ زمین یقیناً ”صانع ولطیف و خبیر“ کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ کے واضح کثیر معجزات ”رسالت“ کی صداقت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے باوجود وحدائیت و رسالت کا انکار کفر نہیں تو کیا ہے؟

نوٹ:

یہ جہل احکام دنیا میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

جہل ہودون جہل الباطل بلا شبہ:

یعنی وہ جہل جو جہل کی قسم اول سے کم درجے کا ہے۔

خاہم یہ جہل بھی آخرت میں عذر بننے کی بالکل بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور ادکام آخرت کے بارے میں ”اہل ہوی“ کا جہل ہے۔ جیسے معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے بغیر علم کے اور قادر ہے بغیر قدرت کے۔ اسی طرح سوالاتِ منکر نکیر، مذکور قبر اور میزان کے منکر ہیں۔ اسی طرح فرقہ ”مشیحہ“ اللہ تعالیٰ کی صفات کو حادث تما مل زوال مانتا ہے۔ حالانکہ ان تمام چیزوں پر دلائل موجود ہیں۔ کثیر آیات و احادیث مبارکہ اس پر شاہدِ عدل ہیں جیسے ”اَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، اَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدْ يَرَى، لَيْسَ كَمِثْلَهُ شَيْءٌ“۔ وغیرہ

اسی طرح باغی کا جہل ہے کہ وہ ناقابل تردید ادله واضحہ کو ترک کر کے ادله مہملہ فاسدہ سے استدلال کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت کو چھوڑ دیتا ہے۔ لیکن یہ لوگ چونکہ اپنی تاویلات کا قرآن مجید سے استدلال کرتے ہیں اس لئے ان کا جہل پہلے والے جہل سے کم ہوتا ہے تاہم ان میں سے کوئی یا تو مسلمان ہوتا ہے یا اپنی نسبت اسلام کی طرف کرتا ہے اس لئے ہم پر لازم ہے کہ مناظرے کے ذریعے ان کی تاویلات فاسدہ کا ابطال کریں۔ لہذا ہم ان کی تاویلات فاسدہ پر عمل نہیں کریں گے۔ چنانچہ باغی اگر کسی عادل شخص کو قتل کر دے یا اس کا مال ہلاک کر دے تو اس سے ضمان لیا جائے گا بشرطیکہ اس کے ساتھ لشکرنہ ہو اور اگر لشکر ہو تو ضمان نہیں لیا جائے گا تاکہ فساد نہ ہو۔ اسی طرح اگر وہ توبہ کر کے امام کا وفادار بن جائے تو بھی اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا جیسے اہل حرب اگر اسلام قبول کر لیں تو ان کے پچھلے سارے جرائم اور گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ اور گذشتہ کسی بھی معاملے کا ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔ اسی طرح باغی پر اسلام کے تمام احکام نافذ ہوں گے کیونکہ وہ اپنے آپ کو مسلمان ہی کہلاتا ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ لشکرنہ ہو تو اس پر ولایت الزام باقی رہتی ہے یعنی دلیل کے ذریعے اس پر حق کو لازم کرنے کی ولایت باقی رہتی رہے۔

اسی میں سے ان مجتهدین کی لاعلمی بھی ہے جو کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف اجتہاد کرتے ہیں یا کتاب و سنت مشہورہ کے برخلاف سنت غریب پر عمل کرتے ہیں۔ ان کا یہ عذر ناقابل قبول ہے اور اس قسم کا اجتہاد ناقابل عمل اور باطل ہے۔ جیسے داؤد اصفہانی اور ان کے تبعین کا امام ولد کی شیع کے جواز کا فتوی دینا۔ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے ﴿اَذْوَلَدْتَ اَمَةَ الرِّجُلَ مِنْهُ فَهُنَّ مُعْتَقِهُ عَنْ دِيْرَهُنَّهُ اَوْ بَعْدِهِ رَوَاهُ الدَّارِمِيُّ وَعَنْ عُمَرِبْنِ الْخُطَابِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَالَ اِيمَاؤ لِيَدَهُ وَلَدَتْ مِنْ سَيِّدِ هَافَانَهُ لَا يَبِعُهَا وَلَا يَهِبُهَا وَلَا يَوْرُثُهَا وَهُوَ يَسْتَمْتَعُ مِنْهَا فَإِذَا ماتَ فَهُنَّ حُرَّةٌ﴾ رواہ مالک فی مو طاہ

اسی طرح امام شافعی علیہ الرحمہ کا ناسی پر قیاس کرتے ہوئے فتوی دینا کہ اگر کوئی ذنب کے وقت عمداً تسبیہ چھوڑ دے تو بھی وہ ذبیحہ خلال ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث پاک ہے ﴿تَسْمِيَةُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ اُمَّرَءٍ مُؤْمِنٍ﴾ ان کا یہ استدلال اور فتوی کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَاهُ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ اسی طرح ان کا "قسمت" کی صورت میں قصاص کا فتوی دینا۔ یعنی کسی محلہ میں کوئی مقتول شخص ملے اور قاتل معلوم نہ ہو تو اس محلہ کے پچاس افراد حلف اٹھا کر بولیں گے کہ اس کو نہ تو انہوں نے قتل کیا ہے نہ قاتل کا انہیں علم ہے اگر وہ حلف اٹھا لیں تو ان پر صرف دیت ہو گی یہ ہمارے زدیک ہے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک مقتول کے اولیاء پچاس مرتبہ قسم اٹھائیں گے اور مدعا علیہ پر دیت واجب ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ ان کا جدید موقف ہے اور قدیم موقف یہ تھا کہ اگر اولیاء مقتول اس بات کی قسم اٹھائیں کہ مدعا علیہ نے عمداً قتل کیا ہے تو ان کیلئے قصاص ثابت ہو جائے گا اور اگر اولیاء بیکمین سے پیچھے ہٹ جائیں تو اہل محلہ قسم اٹھائیں گے اور انہیں قتل سے برپی الذمہ قرار دے دیا جائے گا اور اگر وہ بھی پیچھے ہٹ جائیں تو ان پر دیت واجب کی جائے گی۔ ان کا یہ فتوی سنت مشہورہ کے برخلاف

ہے۔ اسی طرح ان کا یہ فتویٰ دینا کہ مدعاً اگر ایک گواہ پیش کرے اور دوسرا گواہ نہ ہو تو اس کی  
بھرپور قسم انجام لے تو اس پر فیصلہ دینا جائز ہے۔ ان کی دلیل مسلم شریف کی وہ حدیث ہے جس  
میں نبی کریم ﷺ نے اس طرح کا فیصلہ دیا ہے مگر یہ کتاب اللہ اور سنت مشہور و کے خلاف  
ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَإِنَّمَا يُحَدِّثُكُمُ الْمُّؤْمِنُونَ مَنْ مِنْ رِجَالِكُمْ أَخْرَجَهُمْ  
حَدِيثٌ مَّسْأَلُوكُمْ﴾ (البینة علی المدعى والیمین علی من انکر رواه البیهقی)

بسنند صحيح ۴

جهل یصلاح شبہ:

یعنی وہ جہل جس میں ایسا شبہ پایا جائے جو حدود و کفارات و دیگر عقوبات کو ساقط کر  
نے کی صلاحیت رکھے اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اجتہاد صحیح کے مقام پر جہل۔

(۲) مقام شبہ پر جہل۔

قسم اول:

یعنی جہل ایسی جگہ پایا جائے جو مجتہدین کے اجتہاد کا محل ہو اور اس پر کوئی نصیحتی و ا  
رد نہ ہوئی ہو اور وہ اجتہاد قرآن و سنت کے خلاف بھی نہ ہو۔ یہ جہل عذر مقبول ہے۔

قسم دوم:

جہل ایسی جگہ پایا جائے جہاں کوئی اجتہاد موجود نہ ہو لیکن وہ محل موضع اشتباہ ہو۔  
تو اسٹ: یہاں شبہ کی نسبت دلیل کی طرف ہوتی ہے اور اشتباہ کی نسبت ظن کی طرف ہوتی ہے

قسم اول کی مثال:

محجوم (خون لکلوانے والا) جماعت کے بعد یہ سمجھ کر کہ اس کا روزہ ثوث گیا ہے افطار  
کرے اور اس کے پیش نظر یہ حدیث پاک ہو: ﴿افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذی﴾

مذی کہ تو اس پر قضاہ ہو گی کفارہ نہیں کیونکہ یہ جھل موضع اجتہاد میں ہے۔ یہی امام اوزاعی علیہ الرحمہ کا مذہب ہے ہماری دلیل بخاری شریف وغیرہ کی حدیث ہے کہ

﴿هَنَّ النَّبِيُّ مُلَكُّهُ يَحْتَجِمُ وَهُوَ مُحْرَمٌ وَيَحْتَجِمُ وَهُوَ صَائِمٌ﴾

قسم دوم کی مثال:

بیٹا اپنے والد کی لوٹڑی کے ساتھ اس گمان پر زنا کر لے کہ وہ اس پر بھی حلال ہے تو اس پر حد نافذ نہیں ہو گی کیونکہ ملکیتیں عموماً باپ اور بیٹوں میں مشترک ہوتی ہیں۔ اس طرح سے اشتباہ پایا گیا اور اشتباہ سے حد و دو کفارات ساقط ہو جاتے ہیں۔

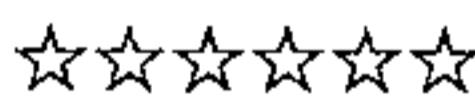
جهل یصلاح عذر ا:

یعنی وہ جھل جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

جیسے اس شخص کا جھل جو دارالحرب میں مسلمان ہوا ہوا اور وہاں سے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہوا اور اسے وہاں احکام شرعیہ سے متعلق کوئی علم حاصل نہ ہوا ہونہ اسکو کسی نے تبلیغ کی ہو تو اس کا یہ جھل احکام شرائع جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ میں قابل قبول عذر ہو گا اگرچہ ایک مدت تک وہاں رہا ہو کیونکہ اس نے اپنی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے اس لئے کہ اس پر دلیل ہی ظاہر نہیں ہوئی ہے۔

اسی طرح وکیل کو وکالت سونے پے جانے یا اس سے معزول کئے جانے کا علم نہ ہو یا عبد کو ماذون کئے جانے یا مجوز کئے جانے کا علم نہ ہو تو یہ جھل عذر مقبول ہے۔ لہذا وکیل نے وکالت سونے پے جانے کی اطلاع سے قبل یا عبد نے ماذون کئے جانے کی اطلاع سے قبل کوئی تصرف کیا تو وہ موکل یا مولیٰ پر نافذ ہو گا۔ اسی طرح میمع کے بارے میں شفیع کا جھل عذر مقبول ہے جب تک اسے علم نہیں ہو گا حق شفعہ حاصل رہے گا۔ اسی طرح عبد کی جنایت کے بارے میں مولیٰ کا جھل عذر مقبول ہے۔

ہے لہذا اگر دو اطلاع سے قبل غلام کو آزاد کر دے تو اسے جنایت کا فدیہ ادا کرنے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ غلام اور بدل میں سے جس کی قیمت کم ہوگی اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اسی طرح با کردہ بالغہ کا نکاح کے بارے میں جھل عذر مقبول ہے (یعنی لڑکی کے والی نے اس کا نکاح صحیح کر دیا ہوا اور اسے اسکا علم ہی نہ ہوا ہو تو اس کا خاموش رہنا رضا کی دلیل نہیں ہوگا۔ اسی طرح مولیٰ نے منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا اسے آزاد کئے جانے کا علم نہ ہو یا آزاد کئے جانے کا علم ہو مگر اسے خیار عشق (یعنی آزاد ہونے کے بعد اسے نکاح فتح کرنے کا اختیار ہونے) کا علم نہ ہو تو اس کا یہ جھل عذر مقبول ہے کیونکہ باندی تو ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اسے علوم حاصل کرنے کی فرصت نہیں ملتی ہے۔ لہذا اسے اسے جب بھی علم حاصل ہو نکاح فتح کر سکتی ہے۔ البته خیار بلوغ کا جھل عذر مقبول نہیں ہے (یعنی قبل بلوغ لڑکی کا نکاح اسکے والی نے کر دیا ہوا اور اس کو اس نکاح کا علم ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ اس کو بالغ ہونے کے بعد نکاح فتح کرنے کا اختیار ہے اور وہ بالغ ہو گئی اور اپنا نکاح لاعلمی کی وجہ سے فتح نہیں کیا تو اس کا یہ جھل عذر مقبول نہیں ہوگا کیونکہ دارالاسلام میں احکام شرعیہ مشہور ہوتے ہیں اور وہ سیکھنے پر قادر بھی ہوتی ہے اس کے باوجود نہ سیکھنا اسکی اپنی کوتا ہی ہے۔



## مسکرہ کا بیان

مسکرہ:

السكرہی حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الا بخرا المتتصاعدة  
اليه فيتعطل منه العقل المميز بين الامور الحسنة والقبيحة  
يعنى سکر ایک الیک کیفیت ہے جو انسان کو اس وقت لاحق ہوتی ہے جب دماغ کی جانب  
چڑھنے والے بخارات سے دماغ بھر جاتا ہے جس کی وجہ سے عقل اپنچھے برے امور میں تمیز  
کرنا چھوڑتی ہے۔

## سکر کی اقسام

سکر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو۔

(۲) سکر جو منوعہ طریقے سے حاصل ہو۔

قسم اول:

یعنی وہ سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو جیسے نشرہ آور دواء کا پینایا حالت اکراہ میں شراب پینایا حالت اضطرار میں شراب پینا۔

حکم:

یہ سکر انعام یعنی بے ہوشی کے منزلہ میں ہے۔ اس حالت میں بندے کے تمام تصرفات جیسے طلاق، عتاق وغیرہ باطل ہوں گے۔

قسم دوم:

یعنی وہ سکر جو منوعہ طریقے سے حاصل ہو جیسے کسی عذر شرعی کے بغیر شراب پینا

حکم:

یہ سکر الہیت خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَهْنَوْا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ فَإِنَّمَا سَكَارَى﴾ یہ خطاب حالت سکر سے متعلق ہے۔

تفصیلات:

اس حالت میں سکران کو تمام احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے مثلاً طلاق، عتاق، بیع، شراء وغیرہ۔ اور یہ احکام سکران کے حق میں زجر و توبخ کے طور پر نافذ کئے گئے ہیں کہ اس نے منوعہ چیز کا ارتکاب کیا ہے۔

ارتداد کا حکم:

اگر بندہ اس حالت میں مرتد ہو جائے تو ازروئے احسان ارتداد کا حکم نہیں دیا جائے

گا کیونکہ کفر اعتقد اور ارادے سے ثابت ہوتا ہے جو کہ سکران میں نہیں پایا جاتا ہے۔

ای طرح ایسی حدود جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ہوں ان کا اقرار بھی معین نہیں ہو گا کیونکہ ان میں رجوع معین نہیں ہوتا ہے۔ اور حالت سکر میں بندہ کسی ایک چیز پر قائم نہیں رہتا ہے کبھی سمجھ کرتا ہے اور کبھی سمجھ لہذا اسکر کو رجوع کے قائم مقام کر دیا گیا۔

البتہ اگر ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالصتاً حدود اللہ نہ ہوں جیسے قذف، قصاص وغیرہ تو ان میں رجوع معین نہیں ہو گا کیونکہ ان کا تعلق حقوق العباد سے بھی ہوتا ہے۔

## ہزل کا پیش

ہزل:

اسکا لغوی معنی ہے لعب یعنی مزاح کرنا۔

اصطلاحی معنی:

الہزل ہوان یہ ادب الشی غیر موضع لہ  
یعنی ہزل یہ ہے کہ لفظ سے نہ حقیقی معنی مراولیا جائے نہ مجازی۔

احکام:

ہزل بندے کے اختیار درضا کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہزل میں بندہ کسی کے مجبور کے بغیر اپنی مرخصی سے سبب یعنی مزاحیہ تکلم کا ارتکاب کرتا ہے۔  
لہذا اگر کوئی ہزا کفر کرے تو اسکی تکفیر کی جائے گی۔

البتہ ہزل اختیار حکم اور رضا با حکم کے منافی ہے۔ جیسا کہ بعیش شرط الخیار میں نفس عقد میں تو رضا ظاہر ہے لیکن شرط خیار حکم عقد پر رضا کے خلاف ہے۔ لہذا اس سے دو تو اعد معلوم ہوئے

(۱) قاعدة کلیہ:

کل حکم یتعلق بالسبب و هو التلفظ ولا یتوقف ثبوته على الرضاء والا

اختیار پشتہ بالہزل

یعنی ہر حکم جو تلفظ سے تعلق رکھتا ہے اور اس کا ثبوت رضاہ اور اختیار پر موقوف نہ ہو وہ ہزل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے طلاق، عتاق وغیرہ۔

(۲) قاعدہ کلیہ:

کل حکم یتعلق بالرضاء والاختیار ویتوقف ثبوته علیہما فی وثر الہزل فی  
نقضہ

یعنی ہر حکم جس کا تعلق رضاہ اور اختیار سے ہو اور اس کا ثبوت ان دونوں پر موقوف ہو تو اس حکم کے سقوط میں ہزل موثر ہوتا ہے۔ جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔

ان امور کا بیان جن میں ہزل پایا جاتا ہے

اپسے امور جن میں ہزل پایا جاتا ہے ان کی تین اقسام ہیں۔

(۱) انشاء تصرف۔

(۲) اخبار عن التصرف۔

(۳) امور متعلقة بالاعتقاد۔

پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انشاء ماحصل النقض۔ (۲) انشاء مالا ماحصل النقض۔

اخبار کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اخبار ماحصل النقض۔ (۲) اخبار مالا ماحصل النقض۔

اعتقاد کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اعتقاد حسن جیسے ایمان۔ (۲) اعتقاد فتنج جیسے کفر۔

پھر انشاء کی قسم اول کی تین اقسام ہیں:

(۱) ہزل باصل العقد۔ (۲) ہزل بقدر العوض فيه۔ (۳) ہزل بحسب العوض۔

پھر ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کی چار چار اقسام ہیں:

(۱) ہرzel پر مواضعت کے بعد دونوں اعراض پر اتفاق کر لیں۔

(۲) دونوں مواضعت پر متفق ہوں۔

(۳) دونوں خالی الذہن ہوں۔

(۴) مواضعت و اعراض پر دونوں میں اختلاف ہو جائے۔

(یہ اقسام فائدے کے پیش نظر بیان کی گئی ہیں تو امکن فلی ہفظ)

مسئلہ:

اگر ہرzel پر باٹ اور مشتری کی تو بیع فاسد ہو گی اور موجب ملک نہیں ہو گی اگر چہ مبیع اور شمن پر قبضہ ہو چکا ہو یہاں تک کہ مبیع اگر غلام ہو مشتری اسے قبضہ میں لیکر آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہو گا کیونکہ مشتری کیلئے تو ملکیت ہی ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اور یہ ہرzel ثبوت ملک میں ایسا مانع ہے جیسے عاقدین کا "شرط خیار ابدی" ثبوت ملک کیلئے مانع ہوتا ہے۔ کہ اگر عاقدین عقد میں ہمیشہ کیلئے خیار کی شرط لگادیں تو عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس احتمال پر کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنے خیار کو استعمال کر سکتا ہے تو اس طرح مشتری کیلئے ملک ثابت نہیں ہو گی۔ یوں ہی دونوں جانب سے شرط خیار کو ختم کئے جانے کا بھی احتمال ہے جس سے عقد درست ہو سکتا ہے۔ تو یہی حال ہرzel کا ہے لہذا عاقدین اگر ہرzel سے اعراض پر متفق ہو جائیں تو بیع چائز ہو جائے گی البتہ اگر ایک اعراض کر لے اور دوسرا اعراض نہ کرے تو بیع دوسرے کے اعراض پر موقوف ہو گی۔ چونکہ ہرzel کو بیع بشرط الخیار پر قیاس کیا گیا ہے اور بیع میں خیار کی مدت امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک تین دن ہے تو اسی طرح ہرzel میں بھی آپ علیہ الرحمہ کے نزدیک اعراض کی مدت تین دن ہے اس کے بعد اعراض کریں تو بیع درست نہیں ہو گی بخلاف صاحبین علیہم السلام کے۔

مسئلہ:

اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو ہرل مقدار شمن میں یا جنس شمن میں ہو مثلاً دونوں نے مقدار شمن ایک ہزار درہم طے کی اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے بطور ہرل دو ہزار درہم بولے یا درہم کی جگہ دینار بولے تو امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزد یک دونوں صورتوں میں ہرل باطل ہو گا اور جو عقد کے وقت بولا وہی درست ہو گا۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

پہلی صورت میں ایک ہزار درہم صحیح ہوں گے اور دوسری صورت میں ایک سو دینار صحیح ہوں گے کیونکہ پہلی صورت ہی اتحاد جنس کی وجہ سے ہرل اور جد میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ عقد کو ہزار درہم میں منعقد مانا جائے اور بقايا ہزار درہم جس کا مطالبہ نہیں ہے ان کو باطل مانا جائے کیونکہ عاقدین ان ہزار درہم سے متعلق ہرل پر متفق ہیں اور ہر شرط جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ نہیں ہوتا ہے اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت میں چونکہ اختلاف جنس ہے جس کی وجہ سے ہرل اور جد کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ایک سو دینار ہی شمن ہوں گے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کی جانب سے جواب:

عقد اصل ہے اور شمن وصف ہے۔ اور ہم صاحبین کے قول "عدم تعارض" کے بازے میں تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ عاقدین "اصل عقد" کے جد ہونے پر متفق ہیں اور عمل بالمواضع فی البدل (یعنی ان کا باہمی اتفاق کے ذریعہ ایک ہزار درہم مقرر کرنے اور دو ہزار کو لازم نہ کرنے کا عمل) کل بدل کی قبولیت کو بیع میں شرط فاسد بنادیتا ہے کہ ایسی چیز قبول کرنے کی شرط لگادی گئی ہے جو کہ بیع کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتا ہے لہذا یہاں اصل عقد اور قدر شمن کی مواضع میں تعارض ہو گیا۔ اور وصف کے نسبت اصل پر عمل اولی ہوتا ہے اسٹئے دونوں مواضع میں یعنی مواضع فی اصل العقد اور مواضع فی قدر الشمن کے تعارض کے وقت اصل پر عمل کرتے ہوئے مواضع فی اصل العقد کو صحیح اور

هزل کو باطل قرار دیا جائے گا۔ لہذا عقد کے وقت بیان کی ممکنہ مقدار صحیح قرار پائے گی۔

نكاح کا حکم:

نكاح کے احکام بعیں سے مختلف ہیں لہذا اگر مرد و عورت مقدار مہر میں هزل پر متفق ہوں کہ درحقیقت مہر ایک ہزار روپاں ہو نگے اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے دو ہزار روپاں ہوں تو اسی میں تو بالا جماع اوقل ہی مہر قرار پائے گا اور اگر هزل سے اعراض پر متفق ہوں تو بالاتفاق دو ہزار قرار پائیں گے۔ کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے اسلئے دونوں موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح هزل اگر جنس مہر میں ہو کہ درحقیقت دراهم ہوں گے اور لوگوں کے سامنے دینار بولیں گے۔

تو اگر فریقین هزل سے اعراض پر متفق ہوں تو مہر مسکی ہی مقرر ہو گا اور اگر هزل پر متفق ہوں یا دونوں خالی الذہن ہوں یا یا ہم اختلاف دو ہوں تو ان تینوں صورتوں میں گویا انہوں نے مہر کا ذکر کیا ہی نہیں ہے۔ اور نکاح مہر کا ذکر کئے بغیر منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف بعیں کے کہ یہ شہن کے ذکر کے بغیر منعقد نہیں ہوتی ہے اسی طرح هزل اگر اصل نکاح میں ہو تو نکاح منعقد اور هزل باطل ہو گا خواہ چاروں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت پائی جائے۔ یہی حکم طلاق، عتاق، قصاص معاف کرنے اور بیان و نذر کا ہے۔

کیونکہ سرور کائنات ﷺ کا فرمان ہے:

﴿ثُلَّتْ جَدْهُنْ جَدْوَهْزَلْهُنْ جَدَالنَّكَاحِ وَالْطَّلاقِ وَالْعَتَاقِ﴾۔ مزید یہ ہے کہ ھاؤں ان چیزوں کے سبب (یعنی نکاح) کو خود اختیار کرنا ہے اور اس پر راضی بھی ہوتا ہے البتہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے۔ اور ان اسہاب کے احکام ”روترانی“ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اس لئے بندہ راضی ہو یا نہ ہو اسہاب پائے جانے پر احکام نافذ ہو جاتے ہیں کیونکہ روترانی کا احتمال تو وہاں پایا جاتا ہے جہاں خیار شرط ممکن ہوتا ہے جبکہ ان امور میں خیار شرط کا امکان نہیں ہوتا ہے۔

وہ امور جن میں مال مقصود ہو:

وہ امور جن میں مال مقصود ہو جیسے خلع، طلاق علی المال اور قتل عمد میں مال کے عوض صلح وغیرہ۔

ان امور میں ہرzel اصل عقد میں ہو مقدار بدل میں ہو یا جنس بدل میں پھریہ صورتیں مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں پائی جائیں صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک تمام صورتوں میں ہرzel باطل ہو گا تصرف ثابت اور مال مسکی لازم ہو گا۔ جبکہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک ہرzel موثر ہو گا۔

لہذا صاحبین کے نزدیک خلع میں طلاق واقع اور مال مسکی لازم ہو جائے گا کیونکہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے جبکہ ہرzel خیار شرط کے منزل میں ہے لہذا خلع اس کا بھی احتمال نہیں رکھے گا۔

اعتراض:

ہم مان لیتے ہیں کہ خلع میں ہرzel موثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں تو موثر ہونا چاہئے کیونکہ وہ مال ہے اور مال میں ہرzel موثر ہوتا ہے۔

جواب:

ہرzel مال میں اسوقت موثر ہوتا ہے کہ جب مال مقصود بالذات ہو جبکہ خلع میں جو مال ہوتا ہے وہ خلع کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتا ہے لہذا جب مخصوص میں ہرzel موثر نہیں ہے تو جو اسکے ضمن میں ہو گا اس میں موثر کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ مال ایسے امر کے حکم میں ہو گیا ہے جو فتح کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک:

خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف ہو گی کیونکہ ہرzel خیار شرط کے منزل میں ہے۔ لہذا عورت نہ چاہئے گی تو نہ طلاق واقع نہ مال لازم ہو گا اور چاہئے گی تو

طلاق واقع ہوگی اور مال بھی لازم ہو گا جیسے جامیع صفیر میں ہے کہ حورت اپنی جانب سے خیار شرط رکھے تو اسکے چاہے بغیر نہ طلاق واقع ہوتی ہے نہ مال لازم ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح ہو گا۔

البستہ جیسے بیع میں خیار شرط کی مدت تین دن ہوتی ہے خلع میں تین دن نہیں ہو گی بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ خلع میں خیار شرط قیاس کے مطابق ہے اور یہ اسقاط کے قبل سے ہے کیونکہ یہ طلاق ہے جس کو شرط کے ساتھ مدت معین کے بغیر مطلقاً متعلق کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں خیار شرط خلاف قیاس ہے اور یہ اثبات کے قبل سے ہے لہذا نص پر اقتضار کرتے ہوئے تین دن ہی متعین کر دئے گئے۔

نوٹ:

خلع جیسے دیگر امور مذکورہ میں بھی یہی احکام جاری ہوں گے۔

فائدہ:

وہ امور جن میں ہرzel موثر ہے وہاں عاقدین اگر بناء علی المواصفات پر اتفاق کر لیں تو مواصفات پر عمل لازم ہو گا۔ اور اگر اعراض و بناء میں اختلاف ہو جائے یا اعراض پر اتفاق ہو جائے تو عقد کو جد پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جد کے مدعا کے قول کو ترجیح دیجائے گی۔ بخلاف صاحبین علیہما الرحمہ کے۔

بطور ہرzel اقرار کرنا:

ہرzel اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ان چیزوں سے متعلق ہو جو قابل فتح ہیں جیسے بیع، اجارہ وغیرہ یا ان چیزوں سے متعلق ہو جو ناقابل فتح ہیں جیسے نکاح، طلاق، عتقاق وغیرہ

کیونکہ اقرار مخبرہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) کے وجود پر دلالت کرتا ہے جبکہ ہرzel اس کے عدم پر دلالت کرتا ہے۔ اور اجتماع ضدین محال ہے لہذا ہرzel کے ہوتے ہوئے اقرار اور

باطل ہو گا۔ اسی طرح فوری طور پر طلب شفعت اور شفعت پر گواہ طلب کرنے کے بعد بطور ہزل حق شفعت کسی کو سپرد کر دے اور خود مستبردار ہو جائے تو ہزل اس سپردگی کو باطل کر دیگا اور حق شفعت بدستور اس کے حق میں باقی رہے گا۔ کیونکہ تسلیم شفعت ان چیزوں کی جنس میں سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہیں۔

اسی طرح مقروض کو بطور ہزل قرض سے بری کر دینا باطل ہے قرض بدستور باقی رہے گا۔ البتہ کافر جب بطور ہزل اسلام قبول کر لے اور اپنے دین سے بیزاری کا اظہار کرے تو اس پر احکام دنیا میں اسلام کے احکام جاری کرنا واجب ہو گا۔ کیونکہ ایمان کا کرن اصلی اقرار پایا گیا ہے۔ جیسے مکرہ علی الاسلام اگر اسلام قبول کر لے تو اس پر احکام دنیا میں احکام اسلام نافذ کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے کہ یہ رو تراخی کا اختیال نہیں رکھتا ہے۔

### سفہ کا بیان

سفہ کا لغوی معنی ہے الخفة (بیوقوفی)

اصطلاحی معنی:

السفه خفة تعریٰ الا نسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع  
والعقل مع قيام العقل حقيقة  
یعنی سفاہت وہ بے وقوفی ہے جو بندے کو شرع و عقل کے تقاضے کے برخلاف عمل کرنے پر ابھارتی ہے باوجود یہ کہ اس میں عقل حقیقتاً موجود ہوتی ہے۔

احکام:

سفہ اہلیت میں مطلقاً مخل نہیں ہوتی ہے خواہ وہ اہلیت خطاب ہو یا اہلیت وجوب کیونکہ سفیہ میں عقل پائی جاتی ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی کسی حکم شرعی کیلئے مانع نہیں ہوتی ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

سفیہ کے تمام تصرفات درست ہوں گے وہ کسی بھی طرح مجبور نہیں ہو گا عام ازیں کہ تصرفات ایسے امور میں ہوں جو حزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے نجع، اجارہ وغیرہ۔ یا ایسے امور میں ہوں جو حزل سے باطل نہیں ہوتے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ۔ کیونکہ وہ آزاد اور مکلف ہوتا ہے۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا نہ ہب:

وہ امور جو حزل سے باطل نہیں ہوتے ہیں صرف ان میں تصرفات درست ہوں گے۔ اور جو حزل سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں بندے پر حم کے پیش نظر تصرفات نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَإِن كَانَ النَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يُسْتَطِعُ إِنْ يَمْلِهُ هُوَ فَلِيَمْلِهِ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ﴾ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان امور میں اس کو مجبور قرار نہیں دیں گے تو وہ اپنا سارا مال خرچ کر کے بیت المال کا لحاظ ہو جائے گا جس سے وہ مسلمانوں پر ایک بوجھ بن جائے گا۔

جواب:

سفاہت امر کبھی ہے بندہ نفسانی خواہشات کے غلبہ کی وجہ سے معصیت کا ارتکاب کرتا ہے لہذا اس پر حم نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض:

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اگر سفیہ قابل حم نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ کسی بھی طرح مجبور نہیں ہوتا ہے تو پھر پچھس سال کی عمر تک اس سے مال روکنے کا حکم کیوں دیتے ہیں؟

جواب:

سفیہ سے اول بلوغ میں مال کو روکنا نص سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿وَلَا تُؤْتُوا الصَّفَهَاءِ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيمًا﴾ یہ حکم یا تو معصیت کی وجہ

## سکر کی اقسام

سکر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو۔

(۲) سکر جو منوعہ طریقے سے حاصل ہو۔

قسم اول:

یعنی وہ سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو جیسے نشرہ آور دواء کا پینایا حالت اکراہ میں شراب پینایا حالت اضطرار میں شراب پینا۔

حکم:

یہ سکر انعام یعنی بے ہوشی کے منزلہ میں ہے۔ اس حالت میں بندے کے تمام تصرفات جیسے طلاق، عتاق وغیرہ باطل ہوں گے۔

قسم دوم:

یعنی وہ سکر جو منوعہ طریقے سے حاصل ہو جیسے کسی عذر شرعی کے بغیر شراب پینا

حکم:

یہ سکر الہیت خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أَهْنَوْا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ فَإِنَّمَا سَكَارَى﴾ یہ خطاب حالت سکر سے متعلق ہے۔

تفصیلات:

اس حالت میں سکران کو تمام احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے مثلاً طلاق، عتاق، بیع، شراء وغیرہ۔ اور یہ احکام سکران کے حق میں زجر و توبخ کے طور پر نافذ کئے گئے ہیں کہ اس نے منوعہ چیز کا ارتکاب کیا ہے۔

ارتداد کا حکم:

اگر بندہ اس حالت میں مرتد ہو جائے تو ازروئے احسان ارتداد کا حکم نہیں دیا جائے

گا کیونکہ کفر اعتقد اور ارادے سے ثابت ہوتا ہے جو کہ سکران میں نہیں پایا جاتا ہے۔

ای طرح ایسی حدود جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ہوں ان کا اقرار بھی معین نہیں ہو گا کیونکہ ان میں رجوع معین نہیں ہوتا ہے۔ اور حالت سکر میں بندہ کسی ایک چیز پر قائم نہیں رہتا ہے کبھی سمجھ کرتا ہے اور کبھی سمجھ لہذا اسکر کو رجوع کے قائم مقام کر دیا گیا۔

البتہ اگر ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالصتاً حدود اللہ نہ ہوں جیسے قذف، قصاص وغیرہ تو ان میں رجوع معین نہیں ہو گا کیونکہ ان کا تعلق حقوق العباد سے بھی ہوتا ہے۔

## ہزل کا پیش

ہزل:

اسکا لغوی معنی ہے لعب یعنی مزاح کرنا۔

اصطلاحی معنی:

الہزل ہوان یہ ادب الشی غیر موضع لہ  
یعنی ہزل یہ ہے کہ لفظ سے نہ حقیقی معنی مراولیا جائے نہ مجازی۔

احکام:

ہزل بندے کے اختیار درضا کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہزل میں بندہ کسی کے مجبور کے بغیر اپنی مرخصی سے سبب یعنی مزاحیہ تکلم کا ارتکاب کرتا ہے۔  
لہذا اگر کوئی ہزا کفر کرے تو اسکی تکفیر کی جائے گی۔

البتہ ہزل اختیار حکم اور رضا با حکم کے منافی ہے۔ جیسا کہ بعیش شرط الخیار میں نفس عقد میں تو رضا ظاہر ہے لیکن شرط خیار حکم عقد پر رضا کے خلاف ہے۔ لہذا اس سے دو تو اعد معلوم ہوئے

(۱) قاعدة کلیہ:

کل حکم یتعلق بالسبب و هو التلفظ ولا یتوقف ثبوته على الرضاء والا

اختیار پشتہ بالہزل

یعنی ہر حکم جو تلفظ سے تعلق رکھتا ہے اور اس کا ثبوت رضاہ اور اختیار پر موقوف نہ ہو وہ ہزل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے طلاق، عتقاہ وغیرہ۔

(۲) قاعدہ کلیہ:

کل حکم یتعلق بالرضاء والاختیار ویتوقف ثبوته علیہما فی وثر الہزل فی  
نقضہ

یعنی ہر حکم جس کا تعلق رضاہ اور اختیار سے ہو اور اس کا ثبوت ان دونوں پر موقوف ہو تو اس حکم کے سقوط میں ہزل موثر ہوتا ہے۔ جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔

ان امور کا بیان جن میں ہزل پایا جاتا ہے  
اپسے امور جن میں ہزل پایا جاتا ہے ان کی تین اقسام ہیں۔

(۱) انشاء تصرف۔

(۲) اخبار عن التصرف۔

(۳) امور متعلقة بالاعتقاد۔

پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انشاء ماحصل النقض۔ (۲) انشاء مالا ماحصل النقض۔

اخبار کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اخبار ماحصل النقض۔ (۲) اخبار مالا ماحصل النقض۔

اعتقاد کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اعتقاد حسن جیسے ایمان۔ (۲) اعتقاد فتنج جیسے کفر۔

پھر انشاء کی قسم اول کی تین اقسام ہیں:

(۱) ہزل باصل العقد۔ (۲) ہزل بقدر العوض فيه۔ (۳) ہزل بحسب العوض۔

پھر ان تینوں اقسام میں سے ہر ایک کی چار چار اقسام ہیں:

(۱) ہرzel پر مواضعت کے بعد دونوں اعراض پر اتفاق کر لیں۔

(۲) دونوں مواضعت پر متفق ہوں۔

(۳) دونوں خالی الذہن ہوں۔

(۴) مواضعت و اعراض پر دونوں میں اختلاف ہو جائے۔

(یہ اقسام فائدے کے پیش نظر بیان کی گئی ہیں تو امکن فلیح حفظ)

مسئلہ:

اگر ہرzel پر باٹ اور مشتری کی تو بیع فاسد ہو گی اور موجب ملک نہیں ہو گی اگر چہ بیع اور شمن پر قبضہ ہو چکا ہو یہاں تک کہ بیع اگر غلام ہو مشتری اسے قبضہ میں لیکر آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہو گا کیونکہ مشتری کیلئے تو ملکیت ہی ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اور یہ ہرzel ثبوت ملک میں ایسا مانع ہے جیسے عاقدین کا "شرط خیار ابدی" ثبوت ملک کیلئے مانع ہوتا ہے۔ کہ اگر عاقدین عقد میں ہمیشہ کیلئے خیار کی شرط لگادیں تو عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس احتمال پر کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنے خیار کو استعمال کر سکتا ہے تو اس طرح مشتری کیلئے ملک ثابت نہیں ہو گی۔ یوں ہی دونوں جانب سے شرط خیار کو ختم کئے جانے کا بھی احتمال ہے جس سے عقد درست ہو سکتا ہے۔ تو یہی حال ہرzel کا ہے لہذا عاقدین اگر ہرzel سے اعراض پر متفق ہو جائیں تو بیع چائز ہو جائے گی البتہ اگر ایک اعراض کر لے اور دوسرا اعراض نہ کرے تو بیع دوسرے کے اعراض پر موقوف ہو گی۔ چونکہ ہرzel کو بیع بشرط الخیار پر قیاس کیا گیا ہے اور بیع میں خیار کی مدت امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک تین دن ہے تو اسی طرح ہرzel میں بھی آپ علیہ الرحمہ کے نزدیک اعراض کی مدت تین دن ہے اس کے بعد اعراض کریں تو بیع درست نہیں ہو گی بخلاف صاحبین علیہم السلام کے۔

مسئلہ:

اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو ہرل مقدار شمن میں یا جنس شمن میں ہو مثلاً دونوں نے مقدار شمن ایک ہزار درہم طے کی اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے بطور ہرل دو ہزار درہم بولے یا درہم کی جگہ دینار بولے تو امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہرل باطل ہو گا اور جو عقد کے وقت بولا وہی درست ہو گا۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

پہلی صورت میں ایک ہزار درہم صحیح ہوں گے اور دوسری صورت میں ایک سو دینار صحیح ہوں گے کیونکہ پہلی صورت ہی اتحاد جنس کی وجہ سے ہرل اور جد میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ عقد کو ہزار درہم میں منعقد مانا جائے اور بقايا ہزار درہم جس کا مطالبہ نہیں ہے ان کو باطل مانا جائے کیونکہ عاقدین ان ہزار درہم سے متعلق ہرل پر متفق ہیں اور ہر شرط جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ نہیں ہوتا ہے اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت میں چونکہ اختلاف جنس ہے جس کی وجہ سے ہرل اور جد کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ایک سو دینار ہی شمن ہوں گے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کی جانب سے جواب:

عقد اصل ہے اور شمن وصف ہے۔ اور ہم صاحبین کے قول "عدم تعارض" کے بازے میں تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ عاقدین "اصل عقد" کے جد ہونے پر متفق ہیں اور عمل بالمواضع فی البدل (یعنی ان کا باہمی اتفاق کے ذریعہ ایک ہزار درہم مقرر کرنے اور دو ہزار کو لازم نہ کرنے کا عمل) کل بدل کی قبولیت کو بیع میں شرط فاسد بنادیتا ہے کہ ایسی چیز قبول کرنے کی شرط لگادی گئی ہے جو کہ بیع کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتا ہے لہذا یہاں اصل عقد اور قدر شمن کی مواضع میں تعارض ہو گیا۔ اور وصف کے نسبت اصل پر عمل اولی ہوتا ہے اسٹئے دونوں مواضع میں یعنی مواضع فی اصل العقد اور مواضع فی قدر الشمن کے تعارض کے وقت اصل پر عمل کرتے ہوئے مواضع فی اصل العقد کو صحیح اور

هزل کو باطل قرار دیا جائے گا۔ لہذا عقد کے وقت بیان کی ممکنہ مقدار صحیح قرار پائے گی۔

نکاح کا حکم:

نکاح کے ادکام بیع سے مختلف ہیں لہذا اگر مرد و عورت مقدار مہر میں هزل پر متفق ہوں کہ درحقیقت مہر ایک ہزار روپاں ہو نگے اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے دو ہزار روپاں ہوں تو اسی میں تو بالا جماع اوقل ہی مہر قرار پائے گا اور اگر هزل سے اعراض پر متفق ہوں تو بالاتفاق دو ہزار قرار پائیں گے۔ کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے اسلئے دونوں موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح هزل اگر جنس مہر میں ہو کہ درحقیقت دراهم ہوں گے اور لوگوں کے سامنے دینار بولیں گے۔

تو اگر فریقین هزل سے اعراض پر متفق ہوں تو مہر مسکی ہی مقرر ہو گا اور اگر هزل پر متفق ہوں یا دونوں خالی الذہن ہوں یا یا ہم اختلاف دو ہوں تو ان تینوں صورتوں میں گویا انہوں نے مہر کا ذکر کیا ہی نہیں ہے۔ اور نکاح مہر کا ذکر کئے بغیر منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ یہ شہنشہ کے ذکر کے بغیر منعقد نہیں ہوتی ہے اسی طرح هزل اگر اصل نکاح میں ہو تو نکاح منعقد اور هزل باطل ہو گا خواہ چاروں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت پائی جائے۔ یہی حکم طلاق، عتاق، قصاص معاف کرنے اور بیان و نذر کا ہے۔

کیونکہ سرور کائنات ﷺ کا فرمان ہے:

﴿ثُلَّتْ جَدْهُنْ جَدْوَهْزَلْهُنْ جَدَالنَّكَاحِ وَالْطَّلاقِ وَالْعَتَاقِ﴾۔ مزید یہ ہے کہ ھاؤں ان چیزوں کے سبب (یعنی نکاح) کو خود اختیار کرنا ہے اور اس پر راضی بھی ہوتا ہے البتہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے۔ اور ان اسہاب کے ادکام ”روترانی“ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اس لئے بندہ راضی ہو یا نہ ہو اسہاب پائے جانے پر احکام نافذ ہو جاتے ہیں کیونکہ روترانی کا احتمال تو وہاں پایا جاتا ہے جہاں خیار شرط ممکن ہوتا ہے جبکہ ان امور میں خیار شرط کا امکان نہیں ہوتا ہے۔

وہ امور جن میں مال مقصود ہو:

وہ امور جن میں مال مقصود ہو جیسے خلع، طلاق علی المال اور قتل عمد میں مال کے عوض صلح وغیرہ۔

ان امور میں ہرzel اصل عقد میں ہو مقدار بدل میں ہو یا جنس بدل میں پھریہ صورتیں مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں پائی جائیں صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک تمام صورتوں میں ہرzel باطل ہو گا تصرف ثابت اور مال مسکی لازم ہو گا۔ جبکہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک ہرzel موثر ہو گا۔

لہذا صاحبین کے نزدیک خلع میں طلاق واقع اور مال مسکی لازم ہو جائے گا کیونکہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے جبکہ ہرzel خیار شرط کے منزل میں ہے لہذا خلع اس کا بھی احتمال نہیں رکھے گا۔

اعتراض:

ہم مان لیتے ہیں کہ خلع میں ہرzel موثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں تو موثر ہونا چاہئے کیونکہ وہ مال ہے اور مال میں ہرzel موثر ہوتا ہے۔

جواب:

ہرzel مال میں اسوقت موثر ہوتا ہے کہ جب مال مقصود بالذات ہو جبکہ خلع میں جو مال ہوتا ہے وہ خلع کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتا ہے لہذا جب مخصوص میں ہرzel موثر نہیں ہے تو جو اسکے ضمن میں ہو گا اس میں موثر کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ مال ایسے امر کے حکم میں ہو گیا ہے جو فتح کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک:

خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف ہو گی کیونکہ ہرzel خیار شرط کے منزل میں ہے۔ لہذا عورت نہ چاہئے گی تو نہ طلاق واقع نہ مال لازم ہو گا اور چاہئے گی تو

طلاق واقع ہوگی اور مال بھی لازم ہو گا جیسے جامیع صفیر میں ہے کہ حورت اپنی جانب سے خیار شرط رکھے تو اسکے چاہے بغیر نہ طلاق واقع ہوتی ہے نہ مال لازم ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح ہو گا۔

البستہ جیسے بیع میں خیار شرط کی مدت تین دن ہوتی ہے خلع میں تین دن نہیں ہو گی بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ خلع میں خیار شرط قیاس کے مطابق ہے اور یہ اسقاط کے قبل سے ہے کیونکہ یہ طلاق ہے جس کو شرط کے ساتھ مدت معین کے بغیر مطلقاً متعلق کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں خیار شرط خلاف قیاس ہے اور یہ اثبات کے قبل سے ہے لہذا نص پر اقتضار کرتے ہوئے تین دن ہی متعین کر دئے گئے۔

نوٹ:

خلع جیسے دیگر امور مذکورہ میں بھی یہی احکام جاری ہوں گے۔

فائدہ:

وہ امور جن میں ہرzel موثر ہے وہاں عاقدین اگر بناء علی المواصفات پر اتفاق کر لیں تو مواصفات پر عمل لازم ہو گا۔ اور اگر اعراض و بناء میں اختلاف ہو جائے یا اعراض پر اتفاق ہو جائے تو عقد کو جد پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جد کے مدعا کے قول کو ترجیح دیجائے گی۔ بخلاف صاحبین علیہما الرحمہ کے۔

بطور ہرzel اقرار کرنا:

ہرzel اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ان چیزوں سے متعلق ہو جو قابل فتح ہیں جیسے بیع، اجارہ وغیرہ یا ان چیزوں سے متعلق ہو جو ناقابل فتح ہیں جیسے نکاح، طلاق، عتقاق وغیرہ

کیونکہ اقرار مخبرہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) کے وجود پر دلالت کرتا ہے جبکہ ہرzel اس کے عدم پر دلالت کرتا ہے۔ اور اجتماع ضدین محال ہے لہذا ہرzel کے ہوتے ہوئے اقرار اور

باطل ہو گا۔ اسی طرح فوری طور پر طلب شفعت اور شفعت پر گواہ طلب کرنے کے بعد بطور حزل حق شفعت کسی کو سپرد کر دے اور خود مستبردار ہو جائے تو حزل اس سپردگی کو باطل کر دیگا اور حق شفعت بدستور اس کے حق میں باقی رہے گا۔ کیونکہ تسلیم شفعت ان چیزوں کی جنس میں سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہیں۔

اسی طرح مقروض کو بطور حزل قرض سے بری کر دینا باطل ہے قرض بدستور باقی رہے گا۔ البتہ کافر جب بطور حزل اسلام قبول کر لے اور اپنے دین سے بیزاری کا اظہار کرے تو اس پر احکام دنیا میں اسلام کے احکام جاری کرنا واجب ہو گا۔ کیونکہ ایمان کا کرن اصلی اقرار پایا گیا ہے۔ جیسے مکرہ علی الاسلام اگر اسلام قبول کر لے تو اس پر احکام دنیا میں احکام اسلام نافذ کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے کہ یہ رو تراخی کا اختیال نہیں رکھتا ہے۔

## سفہ کا بیان

سفہ کا لغوی معنی ہے الخفة (بیوقوفی)

اصطلاحی معنی:

السفه خفة تعریٰ الا نسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع  
والعقل مع قيام العقل حقيقة  
یعنی سفاہت وہ بے وقوفی ہے جو بندے کو شرع و عقل کے تقاضے کے برخلاف عمل کرنے پر ابھارتی ہے باوجود یہ کہ اس میں عقل حقیقتاً موجود ہوتی ہے۔

احکام:

سفہت الہیت میں مطلقاً مخل نہیں ہوتی ہے خواہ وہ الہیت خطاب ہو یا الہیت وجوب کیونکہ سفیہ میں عقل پائی جاتی ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی کسی حکم شرعی کیلئے مانع نہیں ہوتی ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

سفیہ کے تمام تصرفات درست ہوں گے وہ کسی بھی طرح مجبور نہیں ہو گا عام ازیں کہ تصرفات ایسے امور میں ہوں جو حزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے نجع، اجارہ وغیرہ۔ یا ایسے امور میں ہوں جو حزل سے باطل نہیں ہوتے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ۔ کیونکہ وہ آزاد اور مکلف ہوتا ہے۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا نہ ہب:

وہ امور جو حزل سے باطل نہیں ہوتے ہیں صرف ان میں تصرفات درست ہوں گے۔ اور جو حزل سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں بندے پر حم کے پیش نظر تصرفات نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَإِن كَانَ النَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يُسْتَطِعُ إِنْ يَمْلِهُ هُوَ فَلِيَمْلِهِ وَلِيَهُ بِالْعَدْلِ﴾ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان امور میں اس کو مجبور قرار نہیں دیں گے تو وہ اپنا سارا مال خرچ کر کے بیت المال کا لحاظ ہو جائے گا جس سے وہ مسلمانوں پر ایک بوجھ بن جائے گا۔

جواب:

سفاہت امر کبھی ہے بندہ نفسانی خواہشات کے غلبہ کی وجہ سے معصیت کا ارتکاب کرتا ہے لہذا اس پر حم نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض:

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اگر سفیہ قابل حم نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ کسی بھی طرح مجبور نہیں ہوتا ہے تو پھر پچھس سال کی عمر تک اس سے مال روکنے کا حکم کیوں دیتے ہیں؟

جواب:

سفیہ سے اول بلوغ میں مال کو روکنا نص سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿وَلَا تُؤْتُوا الصَّفَهَاءِ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيمًا﴾ یہ حکم یا تو معصیت کی وجہ

سے بطور مزادیاً گیا ہے یا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر دوسرے کے مسائل کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

### خطاء کا بیان

الخطاء:

وهو ضد الصواب ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما  
یعنی خطاء صواب کی ضد ہے کہ کامل ارادے کے بغیر کوئی فعل سرانجام دینا خطاء کہلاتا ہے۔  
جیسے کسی نے شکار کی طرف تیر پھینکا اور وہ کسی انسان کو جاگا تو یہاں پھینکنے کا ارادہ پایا گیا ہے  
مگر اس سے انسان مقصود نہیں تھا لہذا ارادہ پایا گیا ہے مگر نقص۔

أحكام:

خطاء اگر مکمل ممکنة کو شش کے بعد ہو تو حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں قابل قبول عذر  
نہیں۔ البتہ حقوق العباد کے معاملے عذر نہیں ہوگی۔ لہذا بندے نے کسی کی بکری کو شکار سمجھ کر  
تیر پھینک دیا یا غیر کے مال کو اپنا سمجھ کر کھالیا تو ضمان دینا ہوگا۔

نوث:

خطاء حقوق اللہ تعالیٰ میں بھی عقلائی عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے مگر اللہ تعالیٰ کے  
فرمان اور نبی کریم ﷺ کی دعا "ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او أخطانا" سے عذر بن گئی۔  
اسی طرح خطاء عقوبات میں شبہ کے درجے میں ہوتی ہے جس کی وجہ سے عقوبات ساقط ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ خطاء کرنے والا گنہگار نہیں ہوتا ہے اور حدود و قصاص کے ذریعے اس کا مو  
اخذہ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ چونکہ خاطی سے کوتا ہی سرزد ہوتی ہے اسلئے یہ خطاء جزاء قاصر یعنی  
کفارہ کا سبب بن جاتی ہے۔ لہذا اگر مرد کے پاس شب زفاف میں غیر عورت بھیج دی گئی  
اور اس نے اپنی زوجہ سمجھ کر اس کے ساتھ وطنی کر لی تو اس پر نہ توزنا کا گناہ ہو گا نہ ہی حد لازم  
آئے گی البتہ کوتا ہی کی جزا لازم آئے گی اور وہ ہے مهر۔ ایسے ہی قتل خطاء میں اس پر نہ تو

تمل کا مکناہ ہو گا نہی قصاص البتہ کوتا ہی کی جزاے ناقص لازم آئے گی اور وہ ہے دیت۔  
 البتہ خطاب طلاق دیدے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے کیونکہ دل کا ارادہ امر باطن ہے جس پر  
 بظاہر اطلاع ناممکن ہے اس لئے سبب ظاہر پر حکم دیا جائے گا۔ مثلاً کوئی اپنی زوجہ کو انت  
 عالیہ کہنا چاہ رہا تھا غلطی سے انت طلاق کل مگیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ مصنف علیہ  
 الرحمہ مکرہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خاطی کی بیع بھی بطور بیع فاسد منعقد ہو جانی  
 چاہئے۔ بیع اسلئے ہو گی کہ اہل سے اس کا سبب صادر ہوا ہے اور فاسد اس لئے کہ رضا نہیں پا  
 سکتی۔

### سفر کا بیان

سفر:

لغوی معنی ہے قطع مسافت

اصطلاحی معنی:

هو الخروج المديد عن موضع الا قامة على قصد السير وادناء ثلاثة ايام  
 وليليهابسير الا بل ومشى الا قدام

یعنی سفر کے ارادے سے اپنی قیام گاہ سے طویل مدت کے لئے نکل جانا جس کی ادنی سا  
 فت اونٹ کے چلنے میں اور پیدل چلنے میں تین دن اور تین رات ہے شرعی سفر کہلاتا ہے۔

احکام:

سفر تخفیف یعنی آسانی کا سبب ہے۔

لہذا یہ چار رکعتوں والی نمازوں کے قصر میں موثر ہے۔ یہاں تک ہمارے نزدیک ان کو بلا  
 قصر پڑھنا ناجائز ہے کہ شرع نے بلا قصر مشروع کیا ہی نہیں ہے امام شافعی علیہ الرحمہ صوم پر  
 قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سفر میں فرض چارہی ہے اور قصر رخصت ہے لہذا جس

نے چار پڑھیں اس عزیمت پر عمل کیا اور جس نے دو پڑھیں اس نے رخصت کو اختیار کیا۔

ہماری دلیل یہ حدیث ہے ﴿عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ فَرِضْتُ الصَّلَاةَ رَكْعَيْنِ فَاقْرَأْتُ صَلَاةَ السَّفَرِ﴾

وزید فی الحضر (متفق علیہ) معلوم ہوا سفر میں فرض رکعتیں دو، ہی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس پر موافقت فرمائی۔

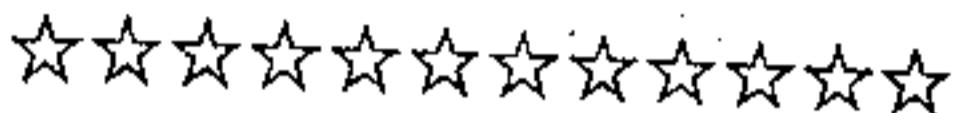
اسی طرح یہ حدیث بھی ہے۔ ﴿عَنْ أَبْنَى عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ صَحَّتْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السَّفَرِ فَلَمْ يَزِدْ عَلَى رَكْعَيْنِ حَتَّى قَبْضَةَ اللَّهِ وَصَحَّتْ أَبَا بَكْرٍ فَلَمْ يَزِدْ عَلَى رَكْعَيْنِ حَتَّى قَبْضَةَ اللَّهِ وَصَحَّتْ أَبْنَى عُمَرَ فَلَمْ يَزِدْ عَلَى رَكْعَيْنِ حَتَّى قَبْضَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَصَحَّتْ عُثْمَانَ فَلَمْ يَزِدْ عَلَى رَكْعَيْنِ حَتَّى قَبْضَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَسْوَةً حَسَنَةً﴾

(رواه البخاری)

اسی طرح روزوں کی تاخیر میں موثر ہے کہ چاہے تو روزہ رکھے چاہے تو موخر کروے۔ لیکن چونکہ سفر امر اختیاری ہے (چاہے تو سفر کرے چاہے تو نہ کرے) کسی ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا ہے جو تاخیر یا افطار کو لازم کرے۔ اس لئے یہ روزے میں تاخیر یا افطار کو لازم نہیں کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسافر نے روزہ رکھ لیا یا مقیم تھا روزہ رکھا پھر مسافر ہو گیا تو اس کیلئے روزہ توڑنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے روزہ رکھ لیا تو روزے کا وجوب مزید پختہ ہو گیا اور کوئی ضرورت بھی نہیں پائی جا رہی ہے جو داعی الی افطار ہو۔ بخلاف مریض کے کہ اگر وہ روزہ رکھ لے یا تند رسیت تھا روزہ رکھ لیا پھر مریض ہو گیا تو اس کیلئے روزہ توڑنا جائز ہے کیونکہ مرض سفر کے بر عکس امر سماوی ہے البتہ مسافر اگر مذکورہ دونوں صورتوں میں روزہ افطار کر لے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ سفر (جو کہ دوران سفر روزہ نہ رکھنے کو مباح کرتا ہے) کا وجود کفارے کے وجوب میں شبهہ پیدا کر رہا ہے اور شبهہ

سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔

اسی طرح مقیم اگر روزہ افطار کر لے پھر مسافر ہو جائے تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ سفر میں جو کہ وجوب کفارے میں شبه پیدا کرتا ہے وہ یہاں نہیں پایا گیا۔ بخلاف مریض کے (جیسا کہ اس کا ذکر ہو چکا ہے)



## اکراہ کا پیمان

اکراہ:

الا اکراہ هوان يجبر القادر غيره على امر لا يريد له لولا الخوف منه بالوعيد

علی ایقاع ما یو عد به

یعنی قادر شخص کا اپنے غیر کو ایسا کام کرنے پر مجبور کرنا جسے وہ کرنا نہیں چاہتا ہو اگر اسے اس چیز کے وقوع کا خوف نہ ہو جس کی اسے دھمکی دی گئی ہے تو وہ یہ کام نہ کرتا۔

اکراہ کی اقسام:

اکراہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اکراہ کامل۔

(۲) اکراہ قاصر۔

اکراہ کامل:

وہ اکراہ جو بندے کے اختیار و رضاۓ کو بالکل ختم کر دے اور بندہ وہ کام کرنے پر مجبور ہو جائے۔

مثلًا: قتل یا کوئی عضو کاٹنے کی دھمکی دی جائے۔ اسکو اکراہ ملجمی بھی کہتے ہیں۔

اکراہ قاصر:

وہ اکراہ جو بندے کی رضاۓ کو تو ختم کر دے باقی اختیار کو فاسد نہ کرے نہ وہ کام

کرنے پر مجبور کرے اسکوا کراہ غیر ملحوظی بھی کہتے ہیں جیسے ضرب یا طویل مدت قید کی دھمکی دی جائے۔

احکام:

اکراہ کوئی بھی ہواہیت کے منافی نہیں ہے (نہ اہلیت و جوب کے نہ اہلیت اداء کے) نہ اسکی وجہ سے خطابات شرعیہ ساقط ہوتے ہیں۔ کیونکہ مکرہ آزمائش میں ہوتا ہے جیسے انسان حالت اختیار میں آزمائش میں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکرہ کو جس کام پر مجبور کیا جائے اس کے کرنے پر چار چیزوں میں تردود رہتا ہے کہ کوئی کام کرنے پر ثواب ملتا ہے تو کوئی کام کرنے پر گناہ۔

اور وہ چار چیزیں یہ ہیں۔

(۱) فرض۔

(۲) حظر یعنی منوع۔

(۳) اباحت۔

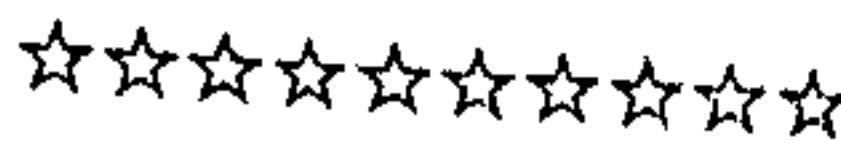
(۴) رخصت۔

فرض و اباحت کی مثال:

مردار کھانے پر اکراہ کامل کیا جائے تو اس وقت مردار "مباح" ہو گا بندے پر "فرض" ہے کہ اپنی جان بچانے کیلئے اسکو کھائے ورنہ گنہگار ہو گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿الماضطرون تم أليه﴾۔

حظر کی مثال:

زنایہ گناہ کے قتل یا کوئی عضو کاٹ نہیں پر اکراہ کیا جائے (کامل ہو کر ناقص) تو بندے پر وہ کام "حرام" ہے ایسا کرے گا تو گنہگار ہو گا۔ صبر کرے اسے اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر ملے گا۔



رخصت کی مثال:

کلمہ کفر کہنے، نماز فاسد کرنے پر، مقیم کو روزہ توڑنے پر، مانع تلف کرنے پر، حالت احرام میں جنایت کرنے پر یا عورت کو زنا کرنے پر اکراہ کامل کیا جائے تو ان سب کاموں کی رخصت ہے۔ اگر یہ کام نہ کرے اور مصیبت پر صبر کرے تو عند اللہ اجر ملے گا۔

اباحت و رخصت میں فرق:

اباحت میں وہ کام مباح ہو جاتا ہے اگر نہ کرے اور مارا جائے تو بندہ گناہ گار ہوتا ہے۔ جبکہ رخصت میں کام تو وہی منوع ہی رہتا ہے صرف اس کا گناہ ختم ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بندہ وہ کام نہ کرے اور صبر کرے تو عند اللہ ماجور ہوتا ہے۔

فرق:

اکراہ کامل میں زنا مرد کیلئے حرام ہوتا ہے اور عورت کیلئے اس کی رخصت ہوتی ہے۔ تو ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ مرد کا زنا قتل کے منزلہ میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے نسل کا ضیاع لازم آتا ہے کہ زانی سے نسبت ثابت نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس پر بچے کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوتا ہے اور ماں چونکہ کمانے سے سے عاجز ہوتی ہے اس لئے وہ بچے کے

اخراجات پر قادر نہیں ہوتی ہے لہذا مرد کا اقدام بچے کو ہلاکت کی طرف لے جاتا ہے۔ تو اس کا زنا قتل کے معنی میں جبکہ عورت سے بچے کا نسب بہر طور پر ثابت ہوتا ہے۔ تو اس کا زنا قتل کے معنی میں

نہیں ہو گا۔

یہی وجہ ہے کہ عورت کے حق میں اکراہ قاصر حد زنا کے ساقط ہونے میں شبہ کا فائدہ دیتا ہے۔ بخلاف مرد کے کہ جب اکراہ کامل اس کے حق میں زنا کی رخصت ثابت نہیں کرتا ہے تو اکراہ ناقص حد زنا کے ساقط ہونے میں شبہ کا فائدہ کیسے دے سکتا ہے۔ البتہ اکراہ کامل اس کے حق میں "استحساناً" حد کے ساقط ہونے میں شبہ کا فائدہ دیتا ہے لہذا اس پر حد واجب نہیں

ہوگی۔

### حاصل کلام:

اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ اکراہ بندے کے اقوال و افعال میں سے کسی بھی چیز کو باطل نہیں کرتا ہے بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ پائی جائے جو اسکے قول و فعل کو تبدیل کر دے جیسے غیر مکرہ یعنی اطاعت کرنے والے کے اقوال و افعال درست ہوتے ہیں بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ پائی جو اسکے قول و فعل کو تبدیل کر دے لہذا اسکے طلاق اور عتق درست ہونگے اور مال غیر کے ضیاع پر ضمان واجب ہو گا جیسے غیر مکرہ اپنی زوجہ سے کہے "انت طالق" تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے البتہ اگر اسکے ساتھ تعلیق ذکر کر دی (جیسے ان دخلت الدار) تو طلاق واقع نہیں ہوتی ہے یہی حال مکرہ کا بھی ہے۔

### اکراہ کا اثر:

اکراہ کا اثر دو چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) اکراہ جب کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوتا ہے کہ فعل کی نسبت مکرہ سے پھر گرا مکرہ کی طرف ہو جاتی ہے مگر اس کیلئے شرط ہے کہ اس تبدیلی میں کوئی مانع نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

(۲) اکراہ جب قاصر ہو تو اس کا اثر بندے کی رضاۓ فوت ہونے میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اسکی وجہ سے صرف رضاۓ فوت ہوتی ہے۔ اختیار ختم نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اکراہ کامل ہو یا قاصر اس سے وہ تمام تصرفات فاسد ہونگے جو شخص کا احتمال رکھتے ہیں اور رضاۓ پر موقوف ہوتے ہیں جیسے نیج، اجارہ وغیرہ۔ اور ان کے علاوہ دیگر تصرفات نافذ ہو جائیں گے جیسے طلاق عتق وغیرہ۔ اسی طرح اکراہ کی صورت میں (خواہ کامل ہو یا قاصر) ہر قسم کا اقرار باطل ہوتا ہے کیونکہ اقرار کیلئے مخبرہ کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے اور اکراہ مخبرہ کے نہ ہونے پر دلیل ہوتا ہے کیونکہ بندہ صرف اپنے سے ضرر کو دور کرنے کیلئے اقرار کرتا ہے۔ نہ کہ مخبرہ کے پائے

جانے کی وجہ سے اور ایسی صورت میں بندے کی "جانب صدق" کو نہیں بلکہ "جانب کذب" کو ترجیح دیجاتی ہے لہذا اسکے اقرار کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔



اسی طرح اگر عورت کو مجبور کیا جائے کہ وہ مال کے عوض خلع قبول کر لے اور وہ قبول بھی کر لے اور مدخول بہا بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کیلئے رضاہ نہیں صرف قبولیت چاہیے ہوتی ہے اور وہ پائی گئی ہے۔ البتہ مال واجب نہیں ہو گا کیونکہ اکراہ رضاہ با سبب (یعنی عقد خلع پر رضامندی) اور حکم (یعنی وجوب مال) دونوں کو باطل کر دیتا ہے اور رضاہ نہ ہونے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے گویا اس نے مال کا ذکر ہی نہیں کیا ہے لہذا مال کے بغیر طلاق واقع ہو گی۔ جیسے صغیرہ کو اس کا شوہر مال کے عوض طلاق دیدے تو وہ اسکے قبول کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔ اگر قبول کر لے تو قبولیت پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن مال لازم نہیں ہوتا ہے۔

اعتراض:

جب اکراہ طلاق میں ہزل جیسا ہے تو ہزل کی طرح اکراہ میں بھی طلاق اور مال دونوں ثابت ہونے چاہیے؟

جواب:

ہزل اور اکراہ میں فرق ہے کیونکہ ہزل صرف رضاہ بالحکم کو باطل کرتا ہے رضاہ بالسبب کو نہیں اسی وجہ سے یہ خیار شرط کی طرح ہے جبکہ اکراہ رضاہ بالسبب اور رضاہ بالحکم دونوں کو باطل کر دیتا ہے۔

اسی طرح اگر اکراہ کامل ایسے افعال کے بارے میں ہو جن کی نسبت کی تبدیلی میں کوئی مانع نہ ہو اور وہ تبدیلی کی صلاحیت بھی رکھیں تو فعل کی نسبت مکرہ کی طرف کی جائے گی۔ فاعل یعنی مکرہ محض آللہ ہو گا مکرہ کیلئے۔ کیونکہ اکراہ کامل بندے کے اختیار کو قاسم

کر دیتا ہے اور اس کے مقابلے میں مکرہ کا اختیار صحیح ہوتا ہے اور ”فاسد“ ”صحیح“ کے مقابلے میں معدوم ہوتا ہے۔ لہذا مکرہ بے اختیار کے منزلہ میں ہو گا مکرہ کیلئے مخف ایک آله ہو گا۔ لہذا مکرہ نے اگر کسی کو قتل کر دیا یا کسی کا مال غصب کر لیا تو اگر چہ فاعل یہی ہے لیکن اسکی نسبت مکرہ کی طرف ہو کی جائے گی اور قصاص و ضمان اسی پرواجب ہو گا۔

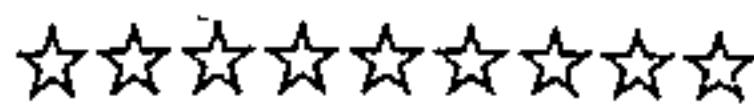
اور اگر ایسے افعال ہوں جن میں مکرہ کو مکرہ کا آله قرار نہ دیا جاسکے تو انکی نسبت مکرہ کی طرف نہیں کی جائے گی لہذا ”اختیار صحیح“ اور ”اختیار فاسد“ کے درمیان نسبت حکم میں معارضہ بھی نہیں ہو گا کیونکہ ان کے درمیان یہاں کوئی تعارض واقع نہیں ہوا ہے چنانچہ فعل کی نسبت مکرہ کی طرف ہی کی جائے گی جیسے طلاق، عتاق، وطی اور کھانا وغیرہ یہ تمام افعال دوسرے کی زبان یا دوسرے کے عضو سے ممکن نہیں ہیں۔

نوٹ:

آله نہ بننے کی صورت میں تمام اقوال اور بعض افعال داخل ہیں۔

اسی طرح نفس فعل تو غیر کی طرف منسوب ہو سکے اور فاعل اس میں غیر کا آله بھی بن سکے مگر اس کو غیر کا آله بنانے سے ” محل فعل مکرہ علیہ“ (یعنی محل جنایت) تبدیل ہو جائے تو فعل کی نسبت مکرہ کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ مکرہ کی طرف ہی کی جائے گی۔ مثلاً حرم کو شکار کے قتل پر اکراہ کامل کیا گیا تو اس میں قیاس تو یہ تھا کہ دونوں میں سے کسی پر بھی جنایت لازم نہ آئے مکرہ پر تو اسلئے کہ وہ حلال ہے (اگر حالت احرام میں نہ ہو) اور مکرہ پر اسلئے کہ وہ مجبور ہے۔ لیکن استحساناً فاعل (مکرہ) ہی پر جنایت لازم آئے گی کیونکہ مکرہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ حالت احرام میں جنایت کرے اور ایسی صورت میں یہ دوسرے کا آله نہیں بن سکتا کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ محل جنایت مکرہ کا احرام ہے (اگر وہ بھی حرم ہے) اور یہ محال ہے کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے احرام میں جنایت نہیں کر سکتا۔ نیز یہ مکرہ کے مدعی اور مقصود کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس نے تو فعل غیر کے احرام میں واقع کر دیا ہے جبکہ مکرہ

کو آہ تسلیم کر لینے سے اس کے خلاف لازم آئے گا۔ مزید اس کا اکراہ بھی باطل ہو جائے گا  
کیونکہ فعل اسکے مقصود کے خلاف واقع ہوا ہے۔ اور جب اسکا اکراہ باطل ہو جائے گا تو پھر  
ثابت ہو جائے گا کہ فعل اپنے محل اول کی جانب لوٹ آیا ہے یعنی مکرہ کے احرام کی طرف  
کیونکہ فعل کے منتقل ہونے کا سبب تو اکراہ تھا اور وہ باطل ہو چکا ہے تو جب اکراہ باطل ہو گیا  
تو انتقال فعل بھی باطل ہو گیا اور فعل اپنے محل اول کے ساتھ ثابت ہو گیا۔



### ضابطہ کلمیہ:

یہاں سے یہ فاعل یہ کلیہ معلوم ہوا کہ جب فاعل کو آہ قرار دینے سے محل جنایت تبدیل  
ہو جائے تو فعل کی نسبت فاعل کی طرف کی جائے گی۔

لہذا مکرہ علی القتل میں قتل کا گناہ قاتل پر لازم آئے گا۔ یعنی گناہ کی خپت قاتل کی  
طرف کی جائے گی۔ کیونکہ اس فعل میں مکرہ نے ممنوعہ کام کا ارادہ کیا ہے اور وہ ہے قتل ناقص  
اور ارادہ ”عمل قلب“ ہے جس میں وہ ”غیر قلب“ کا آہ نہیں بن سکتا ایونکہ انسان دوسرے  
کے دل سے ارادہ نہیں کر سکتا ہے جیسے دوسرے کی زبان سے بات نہیں کر سکتا لہذا قاتل کا  
گناہ بھی اسی پر لازم آئے گا۔ کیونکہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے۔  
جس میں وہ آہ غیر نہیں بن سکتا کیونکہ دوسرے کیلئے گناہ کمال نمکن نہیں ہے جیسے قرآن پاک  
میں مذکور ہے ﴿لَا تزدروا زرَةٍ وَرَأْخِرَمِي﴾ اور اگر اسکو آہ غیر قرار دے دیا جائے تو یہ نہ  
محل جنایت تبدیل ہو جائے گا۔ البتہ وہ کوئی بھی شے کے تلف کرنے میں آہ غیر بن سکتا ہے  
اسلئے اتفاف کی نسبت آمر کی طرف کی جائے گی۔ اسی طریقے مگر کسی کو کسی شے کی بخش کرنے  
پر اور پھر بیع کو مشتری کے حوالے کرنے پر اکراہ کامل کیا جائے تو فعلِ تسلیم (یعنی حوالے کرنا)  
کی نسبت مکرہ کی طرف کی جائے گی یہاں تک کہ مشتری کیلئے بعد قبضہ ملک فاسد بھی ثابت  
ہو جائے گی۔ کیونکہ بیع مکمل کرنے میں تسلیم مباشر کا ہی تصرف ہے۔ اس میں وہ آہ غیر نہیں

بن سکتا۔ کیونکہ اگر اسکو آله غیر بنادیا جائے تو "محل فعل" اور "ذات فعل" دونوں تبدیل ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں مکرہ کا فعل مکرہ کا فعل بن جائے گا جس سے لازم آئے گا کہ امر نے بلا وجہ شرعی مامور کا مال لیا ہے اور یہ غصب کہلاتا ہے یوں لازم آئے گا کہ مکرہ نے محل منصوب میں تصرف کیا ہے حالانکہ امر نے مکرہ کو محل میبع میں تصرف کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس طرح سے محل فعل تبدیل ہو جائے گا۔ اور ذات فعل یعنی تسلیم بھی غصب محض میں تبدیل ہو جائے گی۔

#### اعتراض:

ہر فعل جس میں صلاحیت ہو کہ فاعل کو آله غیر بنادیا جائے تو اس کی نسبت مکرہ کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح تسلیم بحیثیت "اٹلاف قبضہ ملک" اور بحیثیت "غصب" اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ فاعل کو اس میں آکر غیر بنادیا جائے مگر آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ تسلیم کو مکرہ پر منتظر کر دیا!

#### جواب:

ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہم نے مکرہ کو مذکورہ جہت سے آله غیر نہیں بنایا ہے۔ بلکہ ہم ہنے اسی جہت سے اسکو آله غیر بنایا ہے تبھی وجہ ہے کہ ہم نے تسلیم کو بحیثیت اٹلاف و غصب مکرہ کی طرف منصوب کیا ہے۔ جس بنا پر مکرہ کو اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ آمر یوم تسلیم کی قیمت وصول کرے یا بصورت ہلاکت مال مشتری سے ضمان لے۔

#### نوٹ:

جب ثابت ہو چکا کہ مکرہ سے مکرہ کی طرف فعل کا انتقال امر حکمی ہے تو انتقال کے درست ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) انتقال ایسے فعل میں ہو جس کا مکرہ کی جانب سے پایا جانا معقول ہو (۲) اس فعل کا وجود غیر حسی ہو۔ (کیونکہ اگر حسی ہوگا تو اسکی نسبت مکرہ کی طرف حقیقی ہو گی نہ کہ حکمی)

لہذا اگر کسی کو غلام آزاد کرنے پر اکراہ ملجمی کیا جائے تو اعتاق کی نسبت مکرہ کی طرف کی جائے گی نہ کہ مکرہ کی طرف کیونکہ یہاں انتقال کی شرط نہیں پائی گئی ہے۔ اسلئے کہ مکرہ کیلئے غیر معقول ہے کہ وہ مکرہ کی زبان سے غلام آزاد کرے۔ البتہ مکرہ کی جانب سے غلام کی مالیت کا اتنا لف معقول و ممکن ہے لہذا اسکی نسبت اسکی طرف کی جائے گی اور فاعل یعنی مکرہ اسے ضامن بنائے گا۔

اعتراض:

جب مکرہ کی طرف اعتاق کا انتقال درست نہیں ہے تو پھر اعتاق سے حاصل ہونے والے اتنا لف کا انتقال بھی درست نہیں ہونا چاہئے۔

جواب:

اتلاف اعتاق سے فی الجملہ جدا ہے اس لئے کہ عبید کو قتل کرنے کی صورت میں اتنا لف تو پایا جاتا ہے مگر اعتاق نہیں پایا جاتا ہے لہذا یہ اپنی اصل کے ساتھ یعنی ابتداء منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مکرہ کے غلام کو صورت قتل تلف کر دیا جائے تو یہ تلف مکرہ سے صادر ہونے کے بعد ابتداء مکرہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

نوت:

اکراہ کے یہ تمام احکام ہمارے نزدیک ہیں۔

امام شافعی علیہ الرحمہ کا مذہب:

اگر اکراہ نا حق ہو تو مکرہ کے تمام تصرفات قولی لغو قرار دئے جائیں گے کیونکہ قول کی صحت رضاء و اختیار پر موقوف ہوتی ہے اور یہ قول انسان کے نافی الضیر کا ترجمان و دلیل ہوتا ہے لہذا ارضاء و اختیار نہ ہونے کی صورت میں اسکا قول باطل ہوگا۔ اسی طرح قول فعل کے ابطال میں دائی جس کا اکراہ اکراہ بالقتل جیسا ہوتا ہے۔ اور اگر اکراہ کامل کسی فعل کے بارے میں ہو خواہ اسکی نسبت مکرہ کی طرف ممکن ہو یا نہ ہو تو اگر یہ اکراہ اکراہ تمام ہو تو فعل کا

حکم فاعل سے مکمل طور پر ساقط ہو جائے گا۔ اور اکراہ کا تام ہونا یہ ہے کہ وہ فعل مکرہ علیہ کو مباح کروے جیسے مال غیر کے ائتلاف یا شرب خر پر "اکراہ بالقتل" یا "اکراہ بالحبس الدائم" کیا جائے تو یہ چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

لہذا اس فعل کی نسبت مکرہ کی طرف ممکن ہو تو کریں گے جیسے مال غیر کے ائتلاف کی نسبت درست وہ فعل مکمل طور پر باطل ہو جائے گا۔ جیسے روزہ افطار کرنے پر اکراہ کرنا۔ اور اگر اکراہ تام نہ ہو تو فاعل کا وہ فعل باطل نہیں ہو گا۔ بلکہ اس کا مواخذہ کیا جائے گا۔

**نوٹ:**

امام شافعی علیہ الرحمہ نے ناقن کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر اکراہ حق ہو تو اسکے تصرفات قولي فعلی

درست ہوتے ہیں۔ جیسے حربی کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے اور وہ اسلام قبول کر کے یا قاضی قرض دار کو مال فروخت کرنے پر مجبور کرنے اور وہ فروخت کر دے تو ایسے تمام تصرفات درست ہوں گے۔ کیونکہ یہ تصرفات مطلوب شرع ہیں جو کہ برق ہیں۔

### حروف معانی کا بیان

حروف معانی کا بنیادی طور پر تعلق علم نحو سے ہے۔ لیکن چونکہ بعض مسائل فہریہ کا تعلق ان سے ہے اس لئے فائدے کے پیش نظر ان کو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ سب سے پہلے حروف عاطفہ کو ذکر کیا گیا ہے کیونکہ یہ اسماء و افعال دونوں پر داخل ہوتے ہیں۔ بخلاف حروف جر و کلمات شرط کے کہ حروف جر افعال پر داخل نہیں ہوتے ہیں اور کلمات شرط اسماء پر داخل نہیں ہوتے ہیں۔

### حروف عاطفہ:

واو

حروف عاطفہ میں واو اصل ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

ہمارے نزدیک یہ مطلقًا جمع کیلئے آتی ہے عام اہل لغت اور ائمہ فتویٰ کا بھی مذہب ہے  
محض مقاشرت کیلئے نہیں آتی ہے جیسے بعض احتاف کا مذہب ہے نہ محض ترتیب کیلئے آتی ہے  
جیسے بعض شوافع کا مذہب ہے۔

**اعتراض:**

اگر کوئی شخص احتجاب سے کہتا ہے "ان نکھٹک فانق طالق و طالق و طالق" تو امام عظیم علیہ الرحمہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہو گی باقی لغو ہو جائیں گی البتہ صاجین علیہما الرحمہ کے نزدیک تینوں طلاقوں واقع ہوں گی معلوم ہوا امام عظیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک واو جمع کیلئے نہیں بلکہ ترتیب کیلئے آتی ہے یہی وجہ ہے کہ پہلی واقع ہونے کے بعد بقا یادو کا محل باقی نہ رہا اسلئے وہ واقع نہیں ہو سکیں!

**جواب:**

امام عظیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک واو مطلقًا جمع کیلئے ہی آتی ہے مذکورہ مثال میں ترتیب واو سے نہیں بلکہ کلام کے تقاضے و ضرورت سے ثابت ہے کیونکہ "ان نکھٹھا فھی طالق" "جملہ ناتامہ" ہے۔ اپنے ما بعد کا تھانج نہیں ہے جبکہ "و طالق و طالق" "جملہ ناقصہ" ہے۔ جو کہ جملہ اولیٰ پر موقوف ہے کیونکہ جملہ ناقصہ اپنا معنی بتانے میں ناتامہ کا تھانج ہوتا ہے تو جب جملہ ناقصہ کا "فھی طالق" پر عطف کر دیا گیا تو طلاق ثانی کا ایک واسطہ اور طلاق ثالث کا دوسرا واسطہ سے شرط کے ساتھ تعلق ہو گیا۔ اس طرح تینوں طلاقوں میں ترتیب قائم ہو گئی۔ لہذا جب پہلی واقع ہوئی اور بقا یادو کا محل باقی نہ رہا تو بالترتیب دوسری دو لغو ہو گئیں۔

**اعتراض:**

ضابطہ ہے کہ "لا یجوز نکاح الامة علی الحرة" یعنی آزاد عورت پر باندی کا نکاح جائز نہیں ہے۔ (ایسی صورت میں صرف آزاد عورت کا نکاح صحیح ہوتا ہے) اگر فضولی

نے دو باندیوں کا نکاح کسی ایک شخص کے ساتھ ایک یاد و عقدوں میں مالک کی اجازت کے بغیر کر دیا۔ تو وہ نکاح مالک کی اجازت یاد و نوں کے آزاد ہونے پر موقوف ہو گا۔ اب اگر مالک نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو دونوں کا نکاح صحیح ہو جائے گا کیونکہ یہاں جمع "بین الحرۃ والامۃ" ثابت نہیں ہوا۔ اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ یکے بعد دیگر آزاد کیا تو پہلی کا نکاح صحیح ہو گا دوسری کا نہیں کیونکہ آزاد عورت پر باندی کا نکاح ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر ان کو عطف کے ذریعے آزاد کرے مثلاً یوں کہے "اعتقلت هذه وهذه" تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا اور ترتیب کیلئے آتی ہے نہ کہ مطلقًا جمع کیلئے۔

جواب:

مذکورہ مثال میں ترتیب مقتضی کلام سے ثابت ہے۔ کیونکہ کلام کا پہلا حصہ "اعتقلت هذه" جملہ کامل ہے جو کہ مابعد "وهذه" پر موقوف نہیں ہے۔ اسی طرح مابعد میں کوئی ایسا الفاظ بھی نہیں جو ماقبل کو تبدیل کر دے لہذا مشکلم نے جب پہلا جملہ ادا کیا تو پہلی والی باندی آزاد ہو گئی اور دوسری والی باندی رہ گئی اور قاعدہ کے مطابق آزاد پر باندی کا نکاح نہیں ہو سکتا اس لئے دوسری کا نکاح باطل ہو گیا۔

اعتراض:

اگر ترتیب مقتضی کلام سے ثابت ہوتی ہے تو یہ ترتیب اس کلام میں بھی ثابت ہونی چاہئے کہ فضولی نے دو بہنوں کا نکاح دو عقدوں میں کسی ایک شخص کے ساتھ کر دیا۔ اس شخص کو خبر پہنچی تو اس نے کہا "اجزت هذه وهذه" تو اس سے پہلی والی بہن سے نکاح درست ہو ناچاہئے جیسے دو باندیوں سے نکاح کی صورت میں پہلی سے نکاح درست ہوتا ہے (کماز تفصیلہ انقا) جبکہ آپ کہتے ہیں دونوں نکاح باطل ہو جاتے ہیں۔

اعتراض:

ایک قول یہ بھی ہے کہ "اجزت هذه وهذه" میں ایک دوسرا اعتراض ہے وہ یہ ہے

کہ ”اس کلام میں واو مقاشرت فی الزمان پر دلالت کر رہا ہے اسلئے دونوں نکاح باطل ہیں۔“  
کیونکہ اگر وہ جدا جدا کلام کے ذریعے اجازت دیتا تو پہلی کے ساتھ نکاح درست ہوتا اور  
صرف دوسری کے ساتھ باطل ہوتا۔

جواب:

اول کلام یعنی ”اجزت هذه“ جواز نکاح کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن جب اس کے ساتھ آخر کلام یعنی وحدہ مل گیا تو اس نے پہلے والے کے جواز کو ختم کر دیا کیونکہ اس سے جمع بین الاخرين لازم آگیا جو کہ حرام ہے لہذا آخر کلام اول کلام کیلئے شرط و استثناء کے درجے میں ہو گیا۔ یعنی اگر وہ صرف اول کلام کہہ کر خاموش ہو جاتا تو پہلی کے ساتھ نکاح درست ہوتا اور دوسری کے ساتھ باطل مگر جب اس نے آخر کلام کو اسکے ساتھ ملادیا تو اس نے پہلے والے حکم کو تبدیل کر دیا۔

لہذا معلوم ہوا یہاں دونوں نکاحوں کے بطلان کا سبب یہ نہیں ہے کہ واو مقاشرت پر دلالت کر رہا ہے۔

اور اعتراف اول کا جواب یہ ہے کہ نکاح امتین پر قیاس کرتے ہوئے پہلی کے ساتھ نکاح کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ وہاں اعتقاد حذہ آخر کلام ”وحدة“ پر موقوف نہیں تھا اس لئے کہ یہ اول کلام کیلئے مغیر نہیں تھا لیکن یہاں اجزت حذہ آخر کلام ”وحدة“ پر موقوف ہے کیونکہ یہ اول کلام کیلئے مغیر ہے۔

واو ہمہ کاملہ پر بھی داخل ہوتا ہے:

بھی واو عطف جملہ کاملہ پر داخل ہوتا ہے۔ اس وقت یہ ”جملہ معطوفہ“ کے مبتداء کیلئے ”جملہ معطوف علیہ“ کی خبر میں مشارکت کو ثابت نہیں کرتا ہے لہذا اگر کوئی کہے ”هذه طلاق ثلاثة وهذه طلاق“ تو پہلی پر قیاس اور دوسری پر ایک طلاق واقع ہو گی۔

کیونکہ ان میں سے ہر ایک جملہ تام ہے کوئی کسی کا محتاج نہیں ہے۔ اور اگر معطوف جملہ نا

قصہ ہو تو اپنی کاملیت کیلئے اس لفظ کا محتاج ہو گا جس سے جملہ معطوف علیہ کامل ہوا ہے۔ اور بعینہ اس کا بھی وہی حکم ہو گا جو جملہ معطوف علیہ کا ہے۔ جیسے کوئی کہے ”ان دخلت الدار فانت طالق و طالق“

تو اس میں طلاق ثانی بعینہ اسی شرط پر متعلق ہو گی جس پر پہلی طلاق متعلق ہے۔ یہ طلاق ثانی مستقل شرط کا تقاضہ نہیں کر رہی ہے۔ لہذا ایسا نہیں ہو گا کہ گویا متكلم نے طلاق ثانی کے ساتھ اس کی شرط کا بھی اعادہ کیا ہے۔ کیونکہ بعینہ اسی شرط پر دوسری طلاق کو متعلق کرنا کافی ہے۔ چنانچہ ”ان دخلت الدار فانت طالق و طالق“ وان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق کے درجے میں مانے اور اسکو تقدیری عبارت کے طور پر مانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ اضافہ اصل کے خلاف ہوتا ہے کیونکہ اس میں غیر منطق کو منطق کے درجے میں کر دیا جاتا ہے۔ لہذا اسکی طرف بوقت ضرورت رجوع کیا جاتا ہے۔

فائدہ:

دوسری طلاق کیلئے دوسری شرط مقدر رہ مانے کا فائدہ اس جیسی مثالوں میں ظاہر ہو گا کہ اگر کوئی کہے ”کلمہ حلفت بطلاق فانت طالق“ پھر وہ اپنی زوجہ سے کہے ”ان دخلت الدار فانت طالق و طالق“ تو ایک ہی میں ہو گی اور ایک ہی طلاق واقع ہو گی اور اگر تقدیر یا شرط کا اعادہ مان لیتے تو یہاں دو طلاقیں واقع ہوتیں۔ فہم!

نوٹ:

جائے زید و عمر و میں عمرو سے پہلے جائے مقدر مانا پڑے گا کیونکہ ایک مجیت میں دو افراد کی شرکت غیر متصور ہے۔ لہذا ضرورت کے پیش نظر دوسراء جائے مقدر مانا گیا ہے۔ اسی طرح دو کبھی مجاز الحال کے معنی کیلئے بھی آتا ہے۔ اسلئے کہ حال اور ذوالحال کے درمیان جمع کا معنی پایا جاتا ہے۔ کہ حال ذوالحال کو اپنے ساتھ جمع کر لیتا ہے۔ جیسے قوله

تعالیٰ "حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهُ افْتَحْتُ أَبْوَابَهَا" (یہاں تک کہ ایمان والے جنت میں آئیں گے اس حال میں کہ اسکے دروازے کھلے ہونگے) اسی طرح فقہاء نے کہا کہ اگر کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے "اَذْدَلِي الْفَاوَاتْ حَرْ" اسی طرح حرbi سے کہے "انْزَلْ وَانْ اَمْنْ" تو ہزار کی ادیگی کے بغیر غلام زادہ نہیں ہو گا اور اترے بغیر حرbi کو ایمان نہیں ملے گی۔

فاء:

فاء و صل و تعقیب کیلئے آتا ہے۔ یعنی معطوف معطوف علیہ کے بعد متصل بلا تاخیر پایا جاتا ہے۔

مثال:

کسی نے اپنی عورت سے کہا "اَنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانتَ طَالِقٌ" اب اگر عورت پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد متصل بلا تاخیر دوسرے گھر میں بھی داخل ہو گئی تو اس پر طلاق واقع ہو گی۔ اور اگر دوسرے گھر میں تاخیر سے داخل ہوئی یا صرف ایک گھر میں داخل ہوئی یا دونوں میں داخل نہ ہوئی یا پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو ان تمام صورتوں میں طلاق واقع نہ ہو گی۔

نوث:

قواعدہ تو یہ ہے کہ فاصرف احکام پر داخل ہو کیونکہ حکم علت پر مرتب ہونے کی وجہ سے بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور علت پر اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ یہ پہلے پائی جاتی ہیں۔ البتہ کبھی خلاف اصل مجاز افاء علت پر بھی داخل ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ علت دائمہ ہو۔ کیونکہ علت جب دائمہ ہو گی تو یہ حکم کے بعد بھی پائی جائے گی اس طرح سے تعقیب ثابت ہو جائے گی جیسے کسی قیدی سے کہا جائے "ابشِرْ فَقَدْ اتَّاکَ الْغُوثْ" (تجھے خوشخبری ہو تیرامددگار آگیا) یہاں غوث ابشر یعنی خوشخبری دینے کی علت ہے۔ جو کہ ابشار کے بعد بھی پایا جائے گا یاد رہے اس فاء کو "فاء تقلیل" بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ لام تقلیل کے معنے میں ہوتا ہے۔ اسی

طرح مولیٰ اپنے غلام سے کہے "اڈِ الی الفافانت حر" یہاں حق "ادائے ہزار" کی علت ہے جو کہ دائیٰ ہے کہ یہ ہزار کی ادا یسگی کے بعد بھی باقی رہے گا اس طرح یہ متراخی عن الحکم کے مشابہ ہو گیا اور تعقیب ثابت ہو گئی لہذا فاء کا دخول اس پر درست ہو گیا۔ اور چونکہ علت اصلاً معمول پر مقدم ہوتی ہے تو غلام کو مولیٰ نے گویا پہلے آزاد کیا پھر اسکو ہزار کی ادا یسگی کا حکم دیا لہذا "فانك حر" کہتے ہی فی الفور آزاد ہو جائے گا ہزار کی ادا یسگی پر اس کا حق موقوف نہیں رہے گا۔

ثُمَّ:

ثُمَّ تراثی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان دونوں سے متعلق فعل میں تراثی ثابت کرتا ہے۔ تراثی کس نوعیت کی ہے اس بارے میں اختلاف ہے امام عظیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

ثُمَّ کمال تراثی کیلئے آتا ہے یعنی حکم اور تکلم دونوں میں تراثی ہوتی ہے کیونکہ اسکو مطلق تراثی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مطلق ہمیشہ اپنے فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے لہذا اس کا تقاضہ ہے کہ حکم و تکلم دونوں میں تراثی ہو۔ تکلم میں اگرچہ لفظاً اتصال ہوتا ہے لیکن چونکہ اس میں کمال تراثی ہوتی ہے تو گویا تکلم نے کلام اول پر سکوت کیا پھر نئے سرے سے کلام ثانی کو ادا کیا۔

صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب:

تراثی وجود حکم میں ہوتی ہے نہ کہ تکلم میں تکلم میں تو اتصال ہوتا ہے کیونکہ ظاہر میں لفظ ثانی لفظ اول سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ان الفاظ کو تکلم میں جدا کیسے قرار دیا جاسکتا ہے نیز عطف اتصال کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ انصاف کے ساتھ۔

اختلاف کا ثمرہ:

شوہرا پنی غیر مدخولہ بیوی سے کہے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت

الدار ”

امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک گویا شوہرنے انت طالق کہ کر سکوت کیا پھر اگلے الفاظ  
کہے لہذا اس پر ایک طلاق واقع ہو گی بقا یا محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائیں گی۔

صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک تینوں ”شرط دخول دار“ کے ساتھ متعلق ہوں گی۔ جیسے ہی  
دخول دار پایا جائے گا تو بالترتیب طلاقیں واقع ہوں گی۔ البتہ یہاں محل چونکہ صرف ایک  
طلاق کا ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہو گی بقا یا لغو ہوں گی۔

نوت:

شم بھی مجاز اداوہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے قوله تعالیٰ ”ثم کان الذین  
آمنوا“ اس میں شم وادوہ کے معنی میں ہے۔

بل:

بل کو وضع کیا گیا ہے اپنے ما بعد کو ثابت کرنے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے  
کیلئے یعنی غلطی کے تدریک کے طور پر معطوف کو ثابت کرنے اور معطوف علیہ سے اعراض  
کرنے کیلئے آتا ہے۔

جیسے کہا جاتا ہے۔ ” جاء زید بل عمرو“ (میرے پاس زید آیا بلکہ عمر و آیا) اس مثال میں  
زید کی صحیت سے اعراض اور عمر و کی صحیت کو ثابت کیا گیا ہے۔

فائدہ:

ماقبل سے اعراض وہاں کیا جائے گا جہاں ممکن ہو گا جیسے اخبار میں اور اگر ممکن نہ ہو

(جیسے

انشاءات میں) تو وہاں بل عطف محس کیلئے ہو گا اور ما بعد کو قبل کے ساتھ ملا تے ہوئے  
دونوں کو علی سبیل الجمیع ثابت کرے گا نہ کہ علی سبیل الترتیب اسی وجہ سے انہمہ ثالثہ علیہم الرحمہ  
فرماتے ہیں کسی شخص نے اپنی غیر مدخلہ عورت سے کہا ” ان دخلت الدار فانت طالق

واحدہ لا بل ثنتین ”تو دخول دار پائے جانے کی صورت میں تینوں طلاقیں واقع ہو گی کیونکہ یہاں بل انشاء میں استعمال ہوا ہے جس نے اپنے ما بعد ما قبل دونوں کو علی سبیل الجمیع ثابت کیا ہے۔ البتہ بل کی وجہہ واؤ استعمال ہو مثلاً یوں کہا ”ان دخلت الدار فانت طلاق واحده و ثنتين ” تو امام عظیم علیہ الرحمہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہو گی باقی محلہ رہنے کی وجہہ سے لغو ہو گی کیونکہ طلاق اول بلا واسطہ دخول دار پر متعلق ہے اور آخری دو بالواسطہ۔

بل استعمال کرنے کی صورت میں تینوں اسلئے واقع ہوئی ہیں کہ جب بل ما قبل کے ابطال اور ما بعد کو اسکے قائم مقام بنانے کیلئے آتا ہے تو یہاں بھی اسکے تقاضے میں سے ہے کہ ما بعد کو شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل کرے بشرطیکہ ما قبل کو باطل کر چکا ہو لیکن یہاں ما قبل کو باطل کرنا قائل کیلئے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ انشاءات میں سے ہونے کی وجہہ سے شرط کے ساتھ علی سبیل المزدم متعلق ہو چکا ہے۔ البتہ قائل کیلئے یہ ممکن ہے کہ ما بعد کو علیحدہ شرط کے ساتھ جدا کروئے تاکہ ما بعد شرط کے ساتھ بلا واسطہ متعلق ہو جائے لہذا اسکو ایسا کرو دیا جائے کہ گویا ما بعد کے ساتھ بھی شرط نہ کو تھی جسے اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے لہذا آخری دو طلاقیں بھی شرط پر بلا واسطہ متعلق ہوں گی اور متكلم کا کلام رویہ میوں کے ساتھ حلف اٹھانے کے درجے میں ہو جائے گا۔ گویا اس نے یوں کہا ہے ”ان دخلت الدار فانت طلاق واحده“ پھر اس کے بعد کہا ”ان دخلت الدار فانت طلاق ثنتين“ لہذا اگر وہ ایک مرتبہ گھر میں داخل ہو جائے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

لکن:

لکن نفی کے بعد استدرائک کیلئے آتا ہے یعنی ما قبل کلام کی وجہہ سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے۔ جیسے ماجاء میں زید لکن عمر وہ

نوت:

”استدراک بعد الحسی“ کی قید ”عطف المفرد علی المفرد“ کی صورت میں ہے اور اگر کلام میں دو مختلف جملے ہوں ایک ثابت دوسرا منفی تو وہاں بھی استدراک کیلئے لکن کا استعمال جائز ہے لکن مخفف اور مشدد دونوں طرح آتا ہے مخفف ہو تو عاطفہ ہوتا ہے اور مشدد ہو تو حرف مشبہ بالفعل ہوتا ہے البتہ دونوں صورتوں میں استدراک کا فائدہ دیتا ہے۔  
لکن حرف عطف:

لکن حرف عطف اس وقت ہوتا ہے جب کلام میں اتساق ہوتا ہے اتساق یہ ہے کہ کلام کا ما بعد ماقبل کا تدارک کر سکے اسکی دو شرطیں ہیں (۱) ”کلام کا بعض دوسرے بعض کے ساتھ متصل ہو“ (۲) ”لفی ایک چیز کی طرف راجح ہو اور اثبات دوسری چیز کی طرف راجح ہوتا کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور دونوں میں تنقیض نہ ہو“

نوث:

ان میں سے کوئی بھی شرط مفقود ہو جائے تو اتساق نہیں رہے گا اور کلام متناقض ہو گا۔

عطف کی مثال:

کسی کے قبضے میں غلام ہوا اور وہ اقرار کرے انه لفلان مقرله کہے ما کان لی قط لکنہ لفلان آخر اگر لفلان آخر کو ماقبل کے ساتھ ملا کر کے تو پورے کلام میں اتصال پایا جائے گا اور لفی ماقبل اثبات ما بعد کی طرف راجح ہو گا لہذا یہاں اتساق پایا گیا البتہ اس نے اقرار کو اپنی ذات سے دوسرے کی طرف پھیرا ہے اسکی تردید نہیں کی ہے لہذا دوسرے شخص اس کا مستحق ہو گا۔

اگر اتساق کی کوئی شرط مفقود ہو تو اتساق بھی فوت ہو جائے گا اور کلام متناقض ہو گا۔

مثال:

فضولی نے غالباً بالغہ کا نکاح کسی کے ساتھ سو درسم میں کیا۔ خبر پہنچنے کے بعد اس عورت نے کہا ”لا اجیز النکاح لکن اجیزہ بمائۃ و خمسین“ تو نکاح فتح ہو جائے گا۔ کیونکہ

اس میں نفی و اثبات دونوں ایک ہی چیز یعنی نکاح کی طرف راجح ہیں اور یہ تناقض ہے۔ لہذا اتساق نہیں پایا گیا اور لکن استیناف کیلئے ہو گیا چنانچہ لکن اجیزہ بمائے و خمسین کلام مستائف قرار پائے گا۔

البته عورت اگر یوں کہے ”لا اجیزہ بمائے لکن اجیزہ بمائے و خمسین“ تو نکاح ہو جائے گا کیونکہ یہاں نفی و اثبات دو مختلف چیزوں یعنی مائے اور مائے و خمسین کی طرف راجع ہیں۔

او:

او کو واحد المذکورین میں سے بلاعین کسی ایک کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یہ دو اسموں یادو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو دونوں میں سے کوئی ایک مراد ہو گا۔ اور اگر دو جملوں کے درمیان واقع ہو تو کسی ایک مضمون کے حصول کا فائدہ ہے گا۔ اور اگر خبر میں داخل ہو تو پاعتبار ” محل کلام“ شک کا فائدہ دے گا۔ جیسے ” جاء زید او خالد“ پونکہ اس میں آنے والے کی خبر دینا مقصود ہے مگر بلاعین تو کلام میں محل کے اعتبار سے شک پیدا ہو گیا کہ آنے والا ان دونوں میں سے کون ہے؟ اور اگر یہ ابتداء میں داخل ہو جیسے اضرب زیدا او عمرو ای انشاء میں داخل ہو جیسے هذا حر او هذاتو تخيير کا فائدہ دے گا کہ دونوں میں سے جسے چاہے اختیار کر لے۔ کیونکہ ابتداء میں اور دونوں کوشامل ہوتا ہے بلاعین اور غیر معین میں فعل انجام دے کر استمار (حکم کی بجا آوری) کا تصور ممکن نہیں ہوتا ہے۔ لہذا استمار کو ممکن بنانے کیلئے تحریر ثابت کر دی گئی۔ اسی طرح انشاء میں بھی بلاعین دونوں کوشامل ہوتا ہے۔ لہذا ابہام کو دور کرنے کیلئے تحریر ثابت کر دی گئی۔ چونکہ شک و تحریر محل کلام کے اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور اور چیزوں میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے بلاعین۔ لہذا جو کہے ”هذا حر او هذا“ تو یہ کلام جب شرعاً انشاء اور لغتاً خبر ہے تو یہ خبر کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لہذا انشاء کے اعتبار سے اتحیر کو ثابت کرے گا متكلم خسے چاہے اختیار کرے اور یہ کلام خبر ہونے کے

اتحمال پر بیان کو ثابت کرے گا نہ کہ تحریر کو لہذا اس بیان کو من وجہ انشاء بنایا جائے گا اور من وجہ اپنے اخبار خبر سابق۔ جہت انشاء اگر موضع تہمت میں ہو تو ضروری ہو گا متکلم جس کو اختیار کرے وہ محل صاحب بھی ہو۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ دونوں غلاموں میں سے اسے اختیار کرے جس کا انتقال ہو چکا ہو۔ اور اس جہت سے کہ یہ خبر سابق کا بیان ہے قاضی اس پر جر بھی کر سکتا ہے

او عموم کیلئے آتا ہے:

او مجاز عموم کیلئے بھی آتا ہے اس وقت یہ واو کے معنی میں ہوتا ہے۔ اگر یہ مقام لنفی میں واقع ہو تو عموم افراد پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے لا اکلم فلاناً او فلاناً یہاں واو بمنزلہ عطف کے ہے لہذا اسٹ ہر ایک کے تکلم کو عام ہو گا لہذا جس سے بھی کلام کرے گا حاشش ہو جائے گا لیکن چونکہ اوعین واو نہیں ہے لہذا اگر دونوں سے کلام کرے تب بھی ایک مرتبہ حاشش ہو گا اور ایک نیکین کا کفارہ واجب ہو گا۔ اور اگر مقام اباحت میں واقع ہو تو عموم اجتماع پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے "لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا یہاں او مقام اباحت میں ہے اور واو کے معنی میں ہے لہذا متکلم کیلئے دونوں سے بات کرنا جائز ہے۔

او سمعنی حتی:

او مجاز احتی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ یہاں ہوتا ہے جہاں عطف کا معنی درست نہ ہو کہ دونوں کلام مختلف ہوں۔ ایک اسم ہو دوسرا فعل ہو ایک ماضی ہو دوسرا مضارع ہو یا ایک ثبت ہو دوسرا منفی ہو وغیرہ نیز اس میں غایت کے معنی کا اتحمال بھی ہو کہ اول کلام اس حیثیت سے معتقد ہو کہ آخر کلام اس کے لئے غایت بن سکے۔ جیسے کوئی کہے "والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار" (اللہ کی قسم میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں) یہاں عطف نہیں ہو سکتا کیونکہ داخل فعل منصوب

ہے اور اس سے پہلے فعل منصوب نہیں جس پر اس کا عطف صحیح ہو سکے نیز پہلا کلام منفی ہے اور دوسرا ثابت ہے اور آخر کلام اول کیلئے غایت بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ کیونکہ اول کلام میں ممانعت و تحریم ہے جس کو غایت ختم کر دیتی ہے۔ لہذا اُو کے مجازی معنی پر عمل واجب ہو گیا۔

چنانچہ اگر صاحب نہیں اولاً دوسرے گھر میں داخل ہو پھر پہلے گھر میں داخل ہو تو قسم پوری ہو جائے گی اور وہ حاشث نہیں ہو گا۔ اور اگر اولاً پہلے گھر میں داخل ہو پھر دوسرے میں داخل ہو تو وہ حاشث ہو جائے گا۔

حُقْقِي:

حتیٰ غایت کیلئے آتا ہے۔

فائدہ:

حتیٰ جیسے اسماء پر داخل ہوتا ہے اسی طرح افعال پر بھی داخل ہوتا ہے۔ یہ کبھی غایت کیلئے آتا ہے کبھی سبیت کے لئے کبھی لامگی کے معنی میں مجازاۃ کیلئے آتا ہے۔ اور کبھی محض عطف کیلئے آتا ہے۔ لیکن اصلًا غایت کیلئے آتا ہے لہذا جب بک ممکن ہو گا غایت کیلئے لایا جائے گا اور اس امکان کی شرط یہ ہے کہ حتیٰ کا قبل امتداد کی صلاحیت رکھے اور ما بعد انہڑا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے اور اگر یہ شرط نہ پائی جائے تو سبیت کیلئے لامگی کے معنی میں استعمال کیا جائے گا بشرطیکہ یہ ممکن ہو ورنہ عطف محض کیلئے استعمال ہو گا۔

امام محمد علیہ الرحمہ کتاب الزیادات میں فرماتے ہیں:

معنی غایت کی وجہ سے اگر کوئی شخص کہے ”عبدی حران لم اضربك حتیٰ تصیح“ (میراغلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کے تو چیخ) اور وہ غایت (یعنی چیخ) کے پانے جانے سے پہلے مارختم کر دے تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی

طرح اگر بالکل بھی نہ مارے تب بھی حادث ہو جائے گا۔

حتی لامگی کے معنی میں:

اگر حتی کے اصل معنی کی شرط نہ پائی جائے تو یہ لامگی کے معنی میں سبب کیلئے آتا ہے بشرطیکہ یہ معنی ممکن ہو۔ جیسے کوئی کہے ”عبدی حر ان لم آتک غدا حتی تهدیشی“ (میراغلام آزاد ہے اگر میں کل صحیح تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے ناشتہ کرائے) اگر بندہ صحیح پہنچا اور مخاطب نے ناشتہ نہیں کرایا تو حادث نہیں ہو گا۔ کیونکہ اتنا ان اگر چہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تقدیر یہ غایت پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ احسان ہے اور احسان کسی کے آنے کی انتہاء نہیں بناتا ہے بلکہ مزید آنے کا سبب بناتا ہے۔ لہذا یہاں حتی غایت کے لئے نہیں بلکہ سبب کیلئے آیا ہے۔

حتی فاء کے معنی میں:

اگر حتی غایت و سیرت کیلئے نہ آئے تو یہ فاء کے معنی میں عطف مغض کیلئے آتا ہے یا اس وقت ہوتا ہے کہ جب حتی کے ماقبل و ما بعد دونوں فعل ایک ہی شخص کے ہوں جیسے کوئی کہے ”عبدی حر ان لم آتک حتی اتفدی عندك“ (میراغلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پس تیرے پاس ناشتہ کروں) یہاں اتنا و تقدیر یہ دونوں شخص واحد کے فعل ہیں۔ تو جیسے تقدیر یہ اتنا کیلئے غایت نہیں بن سکتا ہے اسی طرح اس کا سبب بھی نہیں بن سکتا کیونکہ اتنا علی الغیر آنے والے کے لئے اس غیر کے پاس ناشتہ کرنے کا سبب نہیں بناتا ہے لہذا حتی عطف کے لئے آیا ہے۔ کیونکہ بندے کا اپنا فعل اپنے ہی فعل کیلئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ چنانچہ یہیں پوری کرنے کا تعلق دونوں افعال سے ہو گا تعمیماً متصلا بلا تاخیر۔ لہذا اگر آنے کے بعد تاخیر سے ناشتہ کرے یا ناشتہ ہی نہ کرے یا نہ آئے تو حادث ہو جائے گا۔

نوٹ:

غایت اور تعقب میں مجازت ہے کہ ”حتیٰ کا ما بعد ماقبل کیلئے غایت بتا ہے اور یہ غایت باعتبار وجود متاخر ہوتی ہے جیسے فاء کا ما بعد باعتبار وجود ماقبل سے متاخر ہوتا ہے۔“ اسلئے حتیٰ کو برائے عطف محض فاء کے معنی میں لا یا جاتا ہے۔

### حروف جارہ

پابع:

یہ الصاق کیلئے آتا ہے۔ جیسے کوئی کہے ”ان الخبر تنى بقدوم فلان فعدى حر“ (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے) اب اگر مخاطب ”فلان“ کے آنے کی خبر دے اور وہ فی الواقع آیا بھی ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ صدق خبر کی شرط اسلئے لگائی ہے کہ الصاق کا تقاضہ ہے کہ باء کا ما قبل ما بعد کے ساتھ ملصق یعنی ملا ہوا اور جب متکلم نے کہا ”ان الخبر تنى بقدوم فلان“ تو اس کا مطلب ہے ”ان الخبر تى نہر املصقا بقدوم فلان“ لہذا قدم فلان کے بغیر الصاق کیونکر ممکن ہو سکتا ہے؟

علی:

علی ”للاملزم“ یعنی علی کسی چیز کو لازم کرنے کیلئے آتا ہے جیسے کوئی کہے ”علی الف“ تو یہ قرض کا اقرار ہو گا کیونکہ قرض لازم ہوتا ہے اور علی بھی لزوم کو بتانے کیلئے آتا ہے لہذا جب اس نے

”علی الف“ کہا تو اس نے اپنے اوپر ہزار کے لازم ہونے کا اقرار کیا ہے۔

اور کسی بھی یہ شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے قوله سبحانہ و تعالیٰ (یہا یعنی علی

ان لا یشرکن بالله شینا)

نوٹ:

مصنف علیہ الرحمہ نے علی کے "معنی شرط" کو مجاز قرار نہیں دیا کیونکہ علی کا شرط کے معنی میں ہونا اس اعتبار سے ہے کہ جزاً کا تعلق شرط کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے شرط کے پائے جانے پر جزاً کا وجود لازم ہو جاتا ہے۔

اسی طرح علی کا ما بعد بھی ماقبل کیلئے شرط ہوتا ہے کہ ماقبل کے پائے جانے پر ما بعد کا وجود لازم ہو جاتا ہے یوں علی کا شرط والا معنی حقیقت کے بہت قریب ہے۔ اسلئے اس معنی کو مجاز قرار نہیں دیا۔

علی باء کے معنی میں:

علی جب معاوضات محضہ میں استعمال ہو (یعنی ایسے عقود جن میں عوض اصل ہو کہ کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتے ہوں) تو مجاز آباء کے معنی میں ہوگا۔ کیونکہ ان میں اسکے حقیقی معنی پر عمل متعدد ہے لہذا اس کو مجاز الصاق پر محمول کیا جائے گا کہ یہ اسکے حقیقی معنی کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب کوئی چیز کسی کو لازم ہوتی ہے تو وہ اسکے ساتھ ملخص بھی ہوتی ہے۔ جیسے اگر کوئی کہے "بعثك علیٰ کذا، اجرتك علیٰ کذا یا نکحت علیٰ کذا" تو یہ بعثک بکذا، اجرتك بکذا اور نکحت بکذا کے معنی میں ہوگا۔

من:

من نحاة کے نزدیک اصلًا ابتداء غایت کیلئے آتا ہے جیسے "سرت من البصرة الی الكوفة"

اسکے علاوہ اسکے دیگر معان تبعاً آتے ہیں۔ جیسے یہ کبھی تبعیض کیلئے آتا ہے جیسے "أخذت من الدرارهم" کبھی تبیین کیلئے آتا ہے جیسے قوله تعالیٰ "فاجتنبوا الرجس من الاوثان" بعض فقهاء کے نزدیک من تبعیض کیلئے آتا ہے کیونکہ یہ اکثر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اسی وجہ سے امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے "أعتق من عبیدي من ثبت عنقه" (تو میرے غلاموں میں سے جسے چاہے آزاد کر دے) تو

مخاطب ایک غلام کے سواباتی غلاموں کو آزاد کر سکتا ہے۔ کیونکہ مَن موصولہ عموم کا تقاضہ کرتا ہے اور مَن تبعیض کا لہذا ان دونوں پر عمل اسی طرح ممکن ہو گا۔

صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک سب کو آزاد کر سکتا ہے کیونکہ مَن موصولہ تو عموم کیلئے آتا ہے اور مَن جیسے تبعیض کیلئے آتا ہے اسی طرح تبیین کیلئے بھی آتا ہے لہذا "مَن عبیدی" "مَن شَتَّ" کیلئے بیان ہے۔ چنانچہ کل میں سے ایک غلام کو کم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر متکلم "اعتق من عبیدی من شاء عتقه" (میرے غلاموں میں سے جو بھی آزاد ہونا چاہے اسے آزاد کر دو) کہے اور سب آزادی چاہیں تو وہ سب کو آزاد کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہاں متکلم نے "من عبیدی" سے ثابت ہونے والی بعضی خصوصیت کو مَن شاء کی صفت عامہ کے ساتھ متصف کر دیا ہے۔ جس نے صفت خصوص کو ختم کر دیا ہے۔

الی:

یہ انتہاء غایت کیلئے آتا ہے۔ اور یہاں غایت سے مراد مسافت ہے۔ اور یہ معنی "اطلاق الجزء على الكل" کے قبیل سے ہے۔ کیونکہ غایت مسافت کا آخری جزء ہے۔ اسلئے کہ مسافت کے دو جزء ہوتے ہیں ایک اول دور اآخر اول کیلئے مَن آتا ہے اور آخر کیلئے الی آتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے "سرت من البصرة الى الكوفة" تو وہ مسافت جو بصرہ اور کوفہ کے درمیان پائی گئی اس کا آغاز بصرہ سے اور انتہاء کوفہ پر ہوئی جن دونوں کو مَن اور الی سے بیان کیا ہے۔

فائدہ:

غایت اگر قائم بالذات ہو متکلم کے تکلم سے پہلے پائی جائے اور اپنے وجود کیلئے تھاج غیرہ ہو تو وہ مغایا میں داخل نہیں ہو گی جیسے "دیوار" کے کوئی کہے «لہ من هذه

العانت الى هذه العانت ) توديوارتاني مغيا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر غایت قائم بالذات نہ ہو مگر صدر کلام اس کو شامل ہو تو اس کا ذکر اسکے ماوراء کو خارج کرنے کیلئے لور خود اسکو مغیا میں داخل کرنے کیلئے کیا جاتا ہے۔ جیسے قوله تعالیٰ (وَايَدِيكُمُ الى الْمَرْأَقِ ) یہاں مرافق قائم بالذات نہیں ہیں بلکہ اپنے وجود میں ایدی کے تھانج ہیں اور صدر کلام (یعنی ایدی) غایت (یعنی مرافق) کو شامل ہے۔ کیونکہ یہ ”ابط“ (بغل) تک ہوتا ہے لہذا اسکا ذکر ما بعد یعنی کہنی کے بعد کو خارج کرنے اور خود کہنی کو مغیا میں داخل کرنے کیلئے کیا جائی ہے۔ اور اگر صدر کلام اس کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شک ہو تو اس کو (یعنی غایت کی) اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم اس تک ممتد ہو لہذا السک صورت میں وہ مغیا میں داخل نہیں ہوئی ہے جیسے قوله تعالیٰ (وَاتَّمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ )

فی:

یہ ظرفیت کیلئے آتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا یہاں تک تو اتفاق ہے البتہ لکے ذکر و حذف میں اختلاف ہے۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ ذکر و حذف میں فرق کرتے ہیں جبکہ صاحبین علیہ الرحمہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں۔

لہذا امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

اگر فی لفظوں میں مذکور نہ ہو تو ظرف مفعول پر کی طرح فعل کے استیعاب کا تقاضہ کرے گا بشرطیکہ اسکو تبدیل کرنے پر کوئی دلیل نہ پائی جائے جیسے کوئی کہے (ان صمت الدهر فبعدی حر) اب اگر حالف ساری زندگی روزے نہ رکھے تو وہ حانت نہیں ہوگا اور اگر فی لفظوں میں مذکور ہو تو ظرف تقاضہ کرے گا کہ فعل اسکے کسی جزء میں واقع ہو جیسے کوئی کہے ”ان صمت فی الدهر فبعدی حر“ پھر متكلم روزہ رکھے اور اس حال میں تھوڑا سا وقت گزر جائے تو وہ حانت ہو جائے گا کیونکہ فعل ظرف کے ایک جزء میں پایا گیا ہے۔

فی کامجازی معنی:

جب اسکا حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہو تو مجازاً مقارنت کیلئے استعمال ہو گا جیسے "انت طالق فی دخولك الدار" اسکا معنی ہے انت طالق حال مقارتک دخول الدار لہذا دخول دار پائے جانے پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

### حروف شرط

إن:

کلمات شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ یہ صرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے بخلاف دوسرے کلمات کے۔ یہ دو جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کیلئے داخل ہوتا ہے پہلے کو شرط دوسرے کو جزاء کہتے ہیں۔ اور یہاں ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو متعدد والوں جو دہو۔ اور جس کا وجود ناممکن ہو یا جس کا وجود ہواں پر داخل نہیں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اسم پر داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ اسماء میں متعدد الوجود کا معنی نہیں پایا جاتا ہے۔ البتہ اگر کہیں اس سے پہلے یہ آ جاتا ہے تو یہ ماضی مودع علی شریطة التفسيريات قدیم وقت خیر کے قبیل سے ہوتا ہے۔

إذا:

اس کے بارے میں ائمہ تلثۃ علماء علیہم الرحمۃ کا اختلاف ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ و نجاة کوفیین کا نزہہ ہے:

اذا وقت اور شرط دونوں کیلئے آتا ہے۔ جب شرط کیلئے ہو تو وہاں وقت کے معنی سے بالکل خالی ہو گا۔ اور ان کی طرح اسکا استعمال ہوتا ہے۔ لہذا اسکا پہلا جملہ سبب دوسرے سبب ہو گا اور اسکے بعد فعل مضارع پر جزم ہو گا اور اسکی جزاء پر فاء داخل ہو گا۔

### جیسے شعر

و استغنى ما اغناك ربك بالغنى : و اذا تصبك خصاصة فتحمل

اور جب وقت کے معنی میں مستمل ہواں وقت شرط و جزاء والامعنی نہ ہوگا اور فعل مضارع پر جزم بھی نہ ہوگی اور جزاء پر ”ف“ بھی داخل نہ ہوگی، کما قال الشاعر واذَا حَسِ الْحِيْسَ يَدْعُنِي جَنَدِب

تَبَيَّنَ

اذا ”متى“ کی طرح ہے۔ البته ایک فرق پایا جاتا ہے کہ ”متى“ میں جزاء لازم ہوتی ہے اور وقت و ظرفیت ساقط نہیں ہوتے، اذا میں استفہامی انداز ہوتا ہے۔ من و ما:-

ان کا استعمال مقام شرط میں ہوتا ہے یاد رہے کہ ”من“ ذوی العقول کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً ”من ذالذی یشفع عنده“ جبکہ ”ما“ غیر ذوی التعلوں کیلئے آتا ہے مثلاً ”ما تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ“ کل و کلمات:-

”کل“ اپنے مدخل کے تمام افراد کو گھیر لیتا ہے اور ”کما“ شرط کیلئے آتا ہے اور ”جب جب یا ہر بار“ کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے ”کلما کانت الشمس طالقة فالنهار موجود“ کلاما کا معنی ہوگا ہر بار جب سورج ٹھوک ہوگا تو دن موجود ہوگا، بحمد اللہ تعالیٰ ! اصول فقهہ درجہ عالیہ کی مشہور کتاب ”حسامی“ آسان اردو شرح بنام ”عطرنامی در شرح حسامی“ اختتم پذیر ہوئی اساتذہ فن و معلمین قارئین سے اسکیں موجود خوبیوں پر دعا و تحسین کا متنی ہوں اور حوصلہ افزائی کا طالب ہوں، جبکہ اس میں موجود خامیوں کو حشم پوشی کرتے ہوئے مجھے اپنی تحریز کے ذریعے مطلع فرمائے پر شکریہ کے ساتھ تسلیم کرنے اور آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کا جذبہ پاتا ہوں

احقر العباد عارف محمود غفرلہ

۱۵ شعبان المظہم ۱۴۳۲ھ

یوم الجمعۃ المبارک

عرس رضا پر جلوہ گر ہونے والی خوشبو دار کتاب

# کلام عطر رضا

شرح حدائقِ بخشش

امام احمد رضا کی شاعری میں قرآنی تعلیمات کا بیان

ابو الحسنین محمد عارف محمد و ن قادری

پروفیسر سعید محمد عارف محمد و ن قادری

بانی انجمن تعلیم و اسلام پاکستان جوڑ

# والضھی پبلیکیشنز

بادیہ علیہ نظر غزلی شریٹ لارڈ و بار لار لار لار پاکستان

0300-7259263, 0315-4959263

بِنَاء



ابویین محمد عافٰؑ محمد و بن قادری

بانِ انجمن تعلیم الاسلام پاکستان جزا



وللضـرـاء بـلـكـشـانـ